حِوَارَاتٌ

مَعَ طَارِقِ البِشْرِي

سيرة معرفية بين الذات والأمة

الطبعة الأولى:
١٤٤١ هـ/ ٢٠٢٠ م

اسم الكتـاب: حوارات مع طارق البشري

تقـديـم: إبراهيم البيومي غانم - نادية محمود مصطفى

حوار ومراجعة وتحرير: مدحت ماهر - أحمد خلف

موضوع الكتاب: فكر اجتماعي

عدد الصفحات: ٥٥٢ صفحة

عدد المـلازم: ٣٤,٥ ملزمة

مقاس الكتـاب: ١٧ x ٢٤

عدد الطبعـات: الطبعة الأولى

رقـم الإيـداع: ٢٥٧٣٠/ ٢٠١٩

الترقيم الدولي: ٩٧٨ - ٩٧٧ - ٢٧٨ - ٧٨٨ - ٣ ISBN:

التوزيع والنشر:

القاهرة - جمهورية مصر العربية
هاتف: ٠١٠١٢٣٥٥٧١٤ - ٠١١٥٢٨٠٦٥٣٣
E-mail: elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com

القاهرة - جمهرية مصر العربية.
أرقام التليفون: ٠١٠٢٠١٦٤٣٤٤ - ٠٢٢٧٩٣٠١٣٦
البريد الإلكتروني: gmail.com@alhadara1997
الموقع الإلكتروني: www.hadaracenter.com

حوارات

مع طارق البشري

سيرة معرفية بين الذات والأمة

تقديم

إبراهيم البيومي غانم　　نادية محمود مصطفى

حوار

مدحت ماهر

مراجعة وتحرير

أحمد خلف

دار البشير للثقافة والعلوم

مركز الحضارة للدراسات والبحوث

Civilization Center for Studies and Researches

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني:

الفصل الثالث:

كلمة في حضرة «حوارات البشري»

انتهيتُ من قراءة هذه «الحوارات» مع الحكيم المستشار طارق البشري، والتي أجراها صديقي العزيز الأستاذ مدحت ماهر الليثي وأدارها بمهارة وجسارة. وقد صرتُ بعد قراءتها أكثر امتنانًا لله تعالى على نعمة الإسلام التي أنعم بها علينا، وصرتُ أكثر فهمًا لاجتهادات المجتهدين من علماء أمَّتنا على مرِّ عصور الحضارة الإسلامية. وأقول أيضًا: إنني صرتُ أحدَّ بصرًا في اجتهادات أستاذنا الجليل «طارق البشري»، وأعمق وعيًا بأصول هذه الاجتهادات وفروعها. وقد زادتْني هذه الحوارات إيمانًا على إيماني: أن المستقبل للإسلام، ولرسالته التي هي رحمة للعالمين. وفي الوقت عينه: صرتُ أكثر همًّا وأدوم تفكيرًا في السؤال: وماذا بعد هذه الحوارات؟ كيف ننقل ما جاء فيها من اجتهادات -من شأنها أن تسهم في حلِّ أعقد المشكلات المعاصرة- من حيِّز القول إلى حيِّز الفعل، ومن دائرة الصفوة الضيِّقة إلى ساحة الجمهور العام؟

في هذه الحوارات «حب حصيد» اجتهادات أستاذنا الجليل وما انتهى إليه في كُبريات القضايا التي شغلت قادة الإصلاح من العلماء العاملين، والسَّاسة الوطنيِّين، طيلة المئة سنة الأخيرة في مصر بصفة خاصة، وفي سائر بلدان الأمة الإسلامية بصفة عامَّة.

وأقول: إن «الطرح والشرح»، هما الكلمتان اللتان تصفان هذه الحوارات. وليس من الصواب في شيء أن أسرد هنا ما طرحه، ولا أن أُعيد شرح ما شرحه؛ فما طرحه تجده -أيها القارئ الكريم- معروضًا للبحث والدرس والمناقشة، وما

شرحه تجده مفسَّرًا مبسوطًا في مواضعه. ومن كثرة «الطرح والشرح» في هذه الحوارات، أو لكثرتهما، قد يحلو لك أن تردِّد قولَ القائل:

حَتَّى إذا طُرِحَ النَّصِيبُ وأَصْفَقَتْ   يدُه بِجِلْدةِ ضَرْعِها وحُوارِها

وممَّا ستجده -وليس كل ما ستجده- طرْحه وشرْحه لقول سيدنا أبي بكر الصديق رضى الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله؛ فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». ولو لم يكن في هذه الحوارات العميقة باذخة الثراء سوى «طرح وشرح» أستاذنا الجليل، لقول أبي بكر الصديق هذا، في أكثر من سياق وأكثر من موضع؛ لكفى القارئ الكريم إقناعًا وإشباعًا وانتفاعًا وإمتاعًا.

أسأل الله الكريم، رب العرش العظيم؛ أن يجزي أستاذنا الجليل طارق البشري خير الجزاء وأحسنه، وأن يديم عليه نعمه ظاهرة وباطنة.

إبراهيم البيومي غانم

القاهرة

١٧ من صفر ١٤٤١هـ

١٦ أكتوبر ٢٠١٩م

تقديم

أنا لا أقدم للقارئ كتابًا «عاديًّا» للمستشار طارق البشري، ولا أقدم قراءتي في المضمون الفكري والعلمي والسياسي... إلخ للكتاب، **ولكني أقدِّم -عن «مركز الحضارة»- الكتاب للإجابة على السؤال التالي**: لماذا هذه الحوارات مع البشري التي بادر بها مركز الحضارة للدراسات والبحوث؟ وما الجديد إذًا الذي قدَّمتْه هذه الحوارات مقارنة بما سبقت معرفته عن البشري وفكره، منشورًا عبر نصف قرن تقريبًا، في مصادر متعدِّدة، من كتب وبحوث؟ **بعبارة موجزة: لماذا هذه الحوارات؟ وكيف تمَّتْ؟ وما الجديد في مضمونها؟**

لقد جرت هذه الحوارات عبر عامين كاملين (يوليو ٢٠١٧ - يوليو ٢٠١٩)؛ بهدف أساسي هو: استلهام الحكمة والعبرة من أهل الفكر والخبرة، من أجل تقديمها للأجيال الصاعدة تحقيقًا للتواصل الفكري ومراكمة الخبرات. وقد أردنا في مركز الحضارة أن نبدأ بهذه الحوارات مشروعًا أكبر من أجل ذلك الهدف، لا سيما في ظل الظروف العصيبة التي تمرُّ بها مصرنا والأمة عامةً، وكنا بصدد إجراء عدد محدود من اللقاءات مع أستاذنا المستشار طارق البشري، حتى لا يكون فيها إثقال عليه، حفظ الله عليه الصحة والعافية... وكان مخطَّطًا أن تُجمع هذه الحوارات بين الذات (أو ما خرج باسم التكوين) ودلالات تكوينها وتطورها الذاتي الفكري والحياتي من جهة، ومن الجهة الأخرى السياق والحياة المحيطة بهذا التطوُّر، خاصة أن أستاذنا قدَّم كتابات فكرية غاية في الأهمية فيما يتعلَّق بتاريخ وواقع الوطن والأمة وقضاياها الكبرى.

وجرى تمييز خطوط الحوار بين التكوين وسيرة ذاتية مختصرة، ثم قضايا الفكر الإسلامي الحضاري، فقضايا الفكر السياسي من التاريخ وصولا إلى قضايا الواقع الجارية، ضمن ما رأى أستاذنا أنه جدير بالاهتمام والعناية.

(١)

وسأنطلق في تقديمي، من **مسار نشأة وتكوين الإنسان وخبرات عملية بناء الفكر وتحوُّلاته**، فهذه العملية المركَّبة ليست أقلَّ أهمية من مضمون الفكر وخرائطه، بل لعلَّها، على ضوء احتياجات حالة الوعي والتربية والتعليم الراهنة، تصبح أكثر أهمية، بل لعلَّها تكون هي المدخل لفهم طبيعة مضمون فكر البشري وخرائطه، وبالمثل بالنسبة لغيره من العلماء والروَّاد المعاصرين.

فإن من أهم التحديات العملية والعلمية التي يواجهها مركز الحضارة للدراسات والبحوث المتراكمة، عبر (٢٢) عامًا من أدائه، هو رعاية أجيال من الباحثين والدارسين المهتمِّين بالظاهرة الاجتماعية من رؤية إسلامية أو المنتمين للمرجعية الإسلامية عند النظر في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي. الذين يتساءلون: ما هي البداية؟ وماذا نقرأ؟ وكيف نقترب...؟ وما هي المصادر وما...؟ إلخ من أسئلة غير منقطعة... ولا نجد الإجابات في خبرة رواد وأساتذة وباحثي مدرسة العلوم السياسية المصرية من منظور حضاري عبر خمسة عقود وحسب، ولكن تمثل خبرة الرواد من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر -على تنوُّعهم وسعتهم- معينًا لا ينضب للتدبُّر في خبراتهم لاستنباط وسائلهم ومناهجهم. ومن هنا، يأتي اهتمام مركز الحضارة عند تقديم هذه الحوارات، بهذا الجانب من خبرة البشري، في وقت تزداد الحاجة فيه إلى استقامة الموازين والمناظير من مرجعية إسلامية لقضايا الواقع المعاصر وكيفية إدارتها وإحداث التغيير الحضاري المأمول.

لقد كشف المنتج النهائي للحوارات، والذي يقدِّمه مركز الحضارة في هذا الكتاب للقارئ وخاصة جيل الشباب، عن «البشري الإنسان» المفكر ما يفوق التصوُّر الذي كان يأمله فريق المركز من وراء إعداد هذه الحوارات.

فيكشف هذا الكتاب أنه البشري الإنسان صاحب العزة والكرامة والتواضع القوي الجم، وأنه البشري الإنسان صاحب ثلاثية «الدين/ الأسرة/ الوطن»، وثلاثية «الاستقلال الوطني/ الديمقراطية/ العدالة الاجتماعية»، وأنه الإنسان صاحب الكلمات الذهبية الرائقة عند وصف الأشخاص والأحداث والانفعالات والأحاسيس.

إنها الكلمات الساطعة بمعانٍ ودلالات عميقة عن نمط ذات البشري الإنسان، ومصادر ثقافته وتكوينه المتعدِّد الروافد، وعن نمط البشري الابن ثم القاضي ثم المفكِّر والمؤرِّخ، وعن نمط علمانية البشري الإنسان وحدودها، وعن نمط عملية تحوُّله عنها، وعن نمط عملية صعود إسلاميَّته، وعن نمط فكر البشري الإنسان الملتحِم بمجتمعه ووطنه وأمَّته والعالم، والمستوعِب لذلك في مفهوم الجماعة الوطنية والتيار الرئيس، وعن نمط البشري الإنسان المحمَّل نفسيًّا وذهنيًّا بضرورات وواجب خدمة مهنة القضاء أولًا، وإرثه العزيز عن أبيه المستشار عبد الفتاح البشري، وواجب خدمة المرجعية الإسلامية «مرجعية الأمة» (إرثه العزيز عن خبرة جدِّه الشيخ سليم البشري شيخ الأزهر وعائلته الممتدَّة)؛ حيث لا وجودَ أو استقلالَ أو حريةَ لأمة بدون مرجعيَّتها، وعن نمط منهج البشري الإنسان في الكتابة الفكرية والتاريخية متأثِّرًا بأسلوب الكتابة القضائي، وعن نمط البشري الإنسان العزوف عن استدعاء تفاصيل حياته الأسرية ابنًا وأخًا وزوجًا وأبًا، ليس لعدم رغبة في فتح المجال الخاص على العام ولكن -كما أعتقد- احترامًا وتقديرًا لموجبات فرائض مهنة القضاء العزيزة على نفسه والتي كرَّسَ لها حياته

وعلمه وفكره ابتداءً، قبل الكتابة في التاريخ والسياسة والفكر الإسلامي.

فالقاضي عبد الفتاح البشري ثم خلفه طارق البشري يجسِّدان، كما يتجلَّى من كلمات البشري (سواء من حيث التقاليد الشخصية أو التقاليد المهنية) نمط القضاة الشامخين الذين أسَّسُوا وفعَّلوا القضاء المصري الحديث: المستقل عن السياسة الحزبية من ناحية، وغير المنقطع -من ناحية أخرى- عن الشريعة الإسلامية والأخذ عن الفقه الإسلامي (مصدر مرجعية الشعب الذي يحكمون بين فئاته)، ناهيك بالطبع عن امتدادهما، الأب والابن المستشارَيْن، إلى الجدِّ الشيخ سليم البشري الحريص على استقلال الأزهر أمام القوى السياسية، والحريص على تقاليد الأزهر المحافظة أمام التجديد المفروض من خارجه.

بعبارةٍ أخرى: إن كرامة العلم والعلماء في خدمة الدين والوطن هي المرعى الروحي والوجداني والقيمي الأول لتكوين البشري الإنسان، المرعى الذي تجسَّد في الأسرة الصغيرة والممتدَّة التي جمعتْ بين المحافظة والتجديد، فيها تنويعات التيار الرئيس نواة الوطن الصلدة، وهي: الريف، والدين، والحضر، وعمادها: الطبقة الوسطى.

وتقدِّم لنا الحوارات من ناحيةٍ أخرى، البشري الإنسان الذي تلتحق سماته الوجدانية والنفسية والروحية بفكره وعلمه وحركته. فالبشري القاضي، المؤرخ، المفكر، هو -في البداية والنهاية- البشري الإنسان، وكلاهما نتاج تفاعل بين البشري وبين السياق المصري الاجتماعي والسياسي والثقافي خلال مرحلتي النشأة والتكوين ومراحل الخبرة والممارسة للقضاء وللعمل الفكري.

ولذلك فإن الحوارات عن نشأته وتكوينه وعن خبرة عمله وصداقاته وقراءاته وكتاباته الأولى تكشف عن ملحمة انفعال ثمَّ استيعاب ثمَّ تجاوز لمجموعات من الثنائيات، ثمَّ انطلاقًا فكريًّا وحركيًّا للبشري الإنسان متخلِّصًا من تناقضات هذه

الثنائيات نحو فضاء حضاريٍّ أكثر رحابة.

ولقد قدَّم البشري الإنسان في نطاق هذا الفضاء المجتمعي السياسي الثقافي، وعبْر أكثر من نصف قرن، أفكاره وأطروحاته عن أسباب نكوص الأمَّة وشروط وكيفية نهوضها فكريًّا ومجتمعيًّا وسياسيًّا في قلب العالم، وعلى نحو يجسِّد كيف أن هذا الفكر والطرح ليس إلَّا نتاجًا لنشأةٍ وتكوينٍ وخبرةٍ يضيف إليها ويأخذ منها في ظلِّ فقهٍ واعٍ ومنضبطٍ للواقع ومتطلبات ربط احتياجات إدارته وتغييره بقواعد وأُسس المرجعية.

وكان هذا الفضاء الحضاري، كما سبق القول، محصِّلة استيعابٍ وتجاوزٍ لمجموعاتٍ من الثنائيات، شهدت عملية التحاقه ثمَّ انتقاله من «حالة العلمانية» في الفكر السياسي، إلى حالة «الإسلامية الشاملة». ولقد كشفت الحوارات مع البشري عن هذه الثنائيات بوضوح، فلقد كان البشري مدركًا لها وحريصًا على استدعائها وبيان خبرة تجاوزها. لعلَّه يريد بهذه الخبرة أن يوجِّه رسالةً إلى الفضاء المصري والعربي والإسلامي المفعم بالتناقضات الناخرة في عصر هذه الأمة.

إذا كان يمكن للعقل والفكر والوجدان المتفاعل مع حوارات البشري، أن يستنبط ويستنتج من مضامينها الثرية مجموعة ممتدَّة من الثنائيات التي استطاع البشري أن يجمع بينها في تناغم، ففيما يلي ما استطعت رصده:

الريف/ المدينة، العمائم/ الطرابيش، المحافظة/ الحداثة، التعليم الديني/ التعليم المدني/ معلمو الفقه الإسلامي في الجامعة (علي الخفيف وخلاف وأبو زهرة)، القراءة في الأدب العربي والصوفية/ والأدب والفنون الغربية، الأصدقاء اليساريون/ الأصدقاء الليبراليون، الأصيل/ الوافد، الأزهر كمرجعية وكحركة وطنية/ قوى الحركة الوطنية المدنية، الوطنية والاستقلال، الديمقراطية/ العدالة الاجتماعية، الوطنية الاستقلالية العلمانية/ الوطنية الإسلامية، القاضي/ السياسي،

القضاء/ السياسة، الحزبية/ الفكر في الأمور العامة، التاريخ/ الراهن، الشريعة الإسلامية/ القوانين الوضعية.

لقد استوعب البشري وتجاوز هذه الثنائيات، وجسَّد بتناغُم شديد حقيقة العلاقات التكاملية التحاضنيَّة، وليس الصراعية. فبين هذه الثنائيات لم تحدث شروخ واضطرابات، ولكنَّ استيعاب البشري لها وإدماجها في تناغُم جعل من البشري نموذجًا حضاريًّا معاصرًا من النماذج التي خدمت الوطن والأمة منذ منتصف القرن العشرين. ولذا فإن البشري هو الإنسان المسلم الحضاري الذي يشمخ بعزة وكرامة ووطنية واستقلال وعدالة وتعدُّدية، وفي قلبه دين وأسرة ومجتمع ووطن وأمة وإيمان قوي بالواجب والمسؤولية تجاه الوطن والأمة من أجل الاستقلال والكرامة، يغذِّيهم جميعًا علم وفكر متَّقد ووجدان حي سليم، وتغلِّفهم جميعًا عقيدة قوية، وهي التي لا بدَّ أن تكون في قلب فهمنا لعملية تحوُّله من «العلمانية» إلى «الإسلامية»، بل هي المنطلق لفهم طبيعة هذه «العلمانية» وطبيعة هذه الإسلامية.

(٢)

لقد كان البشري يجسِّد «نموذجًا خاصًّا من العلمانية» نتيجة التعدُّد والتنوُّع في مصادر تكوينه ونشأته، وهو الأمر الذي أنتج نمط التحوُّل بل ونمط الإسلامية الحضارية التي يجسِّدها نموذج البشري، وكما عبَّر عنه هو بكلماته خلال الحوار. فهو شديد الاعتزاز برافد العمائم المحافظ من عائلته، ورغم احترامه لتقاليد مهنته القضائية، التي تحُول دون العمل السياسي المباشر، ولكنه كان يمارس الاهتمام بالأمور العامة وبالسياسة كواجب ومسؤولية تجاه الوطن، من خلال الفكر والكتابة وليس من خلال الحركة السياسية أو الحزبية بالطبع. لم يكن ناصريًّا بلا شروط ولكن كان الاستقلال الوطني خيارًا واضحًا أمامه من سنوات شبابه

الأولى، دون قبول للتضحية بالديمقراطية ولو باسم وبحُجَّةِ وذريعة الاستقلال أو العدالة الاجتماعية. فلقد ميَّزَ بين ما هو حكم وطني وما هو حكم استبدادي. لم يكن محبوسًا في دائرة واحدة من الأصدقاء ولكن تنوُّع وتعدُّد توجُّهات أصدقائه مثَّل بنيةً صالحةً للحوار والتعديل والتغيير للمسلَّمات والأفكار، وعدم الوقوع في أَسْرِ الدوجمات الضيِّقة المغلقة.

إذن لم تكن التحولات فجائيَّة في حياة البشري، بل إن البشري وفق كلماته كان واعيًا بالفارق الذي يميِّز حدود العلمانية التي كان عليها، فيقول البشري عن الستينيات وبداية السبعينيات: «وأنا علماني في الفكر السياسي والاقتصادي وشؤون المجتمع، كنت في ذات الوقت أتعامل عقليًّا مع الفقه الإسلامي وأصول الفقه، وعاطفيًّا مع الصوفية وأعمال الصوفيِّين وأقوالهم».

كما كان واعيًا في البداية بأنه مهما كان التزامه المهني تجاه القضاء وتكريس سنوات حياته العملية الأولى لإتقانه إلا أن احتياجات «الجماعة الوطنية (منذ ١٩٥٦)» تفرض واجب الاستجابة إليها أيضًا وعدم الاكتفاء ببذل الجهد في القانون، وضرورة الاهتمام بالشأن العام وخاصة وقت الهزَّات والأزمات الوطنية (١٩٦٧). وبالمثْل كان البشري واعيًا أيضًا بالجولة الثانية الكبرى من تحوُّلاته من العلمانية الوطنية إلى «الإسلامية». ولا يكفي رصد مفاصل هذه التحوُّلات ومحفِّزاتها «الوطنية أساسًا»، ولكن لا بدَّ من تدبُّر طبيعة العملية، فهي ليست انفعالية عشوائية وفق أهواء ومصالح، ولكنها ذات طبيعة خاصَّة بنائيَّة واعية اقتضتْ جهدًا نفسيًّا وفكريًّا.

فيقول البشري: «إن التحوُّل للاهتمام بالشأن العام بدرجة كبيرة منذ ١٩٥٦، ثم منذ ١٩٦٧ كان يتطلَّب تهيؤًا للمشاركة، وإن هذا كان يقتضي برنامجًا تفصيليًّا للإحياء وإعادة البناء الذاتي في السياسة والاقتصاد والفلسفة والتاريخ وعلوم

الاجتماع ومطالعة ما تيسَّر من آداب الشعوب الأخرى»، وكان محركه في ذلك الشعور بالواجب وليس حماسة وآمال الشباب. ولذا كانت عملية الإحياء وإعادة البناء الذاتي عبارة عن عملية معاناة للبشري.

وبالمثل كان التحوُّل نحو «الإسلامية» عملية أخرى من إعادة البناء والمعاناة والشعور بالمسؤولية والواجب الذي يفترض حسن الإعداد، بقدر ما حرَّكتْه دوافع وأهداف، وبقدر ما حدَّدتْه منطلقات. إذن كان المناط الأول للتحوُّل هو توافر المعرفة بأصول وقواعد وأُسس المنهج الإسلامي والمرجعية الإسلامية ناهيك عن قوة العقيدة. وكما كان لعلمانية البشري حدود وطبيعة، فلقد كانت لإسلاميَّته طبيعتها أيضًا. فهو يقول: «بدأت الدراسة علمانيًّا واستغرقت وقتًا حتى انحسَرت عندي قضية العلمانية، فتركتُها وصرتُ إسلاميَّ التفكير بالمعنى السياسي، فضلًا عن المعنى الديني السابق الذي بقي عندي دائمًا».

والمناط الثاني لطبيعة إسلاميَّته هو ظهور وصعود وزن البُعد الديني والثقافي في قضايا الاستقلال والوطنية والوحدة والديمقراطية، بل ومراجعة الحركات السياسية الإسلامية. ومن هنا يتَّضح معنى إسلامي التفكير بالمعنى السياسي بمفاهيمه وقضاياه.

ولم تكن العملية سهلة وسريعة مع البشري. فلقد كان تحوُّله نحو الإسلامية واعيًا بنائيًّا، فلقد اقترب البشري بتكوينه الذهني والنفسي من موضوع «الفكر والتجديد في الفكر الديني» لدى المعاصرين له القائلين بشمول الإسلام، واقترنَ اقترابُه وبحثُه في هذه الدائرة بالبحث عن الممارسة في التجديد وليس الدعوة إليه فحسب؛ لأن البشري يرى أن التجديد ليس دعوة ولكن ممارسة أصولية. كما أدرك أنه يتعيَّن عليه إعادة بنائه الفكري السياسي والاجتماعي (الوطنية الاستقلال، القومية...) على أصول جديدة، من الأحكام في إطار النظر من مرجعية إسلامية

وما الذي ينبغي تعديله وعلى أيِّ أساس يرى التعديل، وهل سيكون ثمَّ تناقض في المفاهيم والتقريرات التي انتهى إليها وفق هذا الميزان الذي صار قابضًا عليه.

خلاصة القول عن عملية التحول ومناطها ودوافعها أنها لم تكن مع البشري وصفة فكرية وحركية جاهزة الصُّنع، ولكنها كانت عملية بناء وإعادة بناء متراكمة واعية يمارسها عقل وفكر الإنسان، وهي على هذا النحو لم تحدث فجأة كما أنها وجدت لها جذورًا وأصولًا تَسِمُ هذه العملية ومنتجَها.

وعلى هذا النحو يمكن فهم كيف يمثِّل البشري «نموذجًا حضاريًّا للمفكِّر الإسلامي المعاصر»... الذي كان (في الستينيات) لديه نوع من أنواع التداخُل بين الثقافات ذات المصدر العلماني الوافدة إلينا من الخارج... وبين الثقافة ذات المرجعية الإسلامية الموروثة فينا والآتية إلينا بالتاريخ والميراث...». فلقد عاش في هذه الفترة يتعاطى من المعِينيْن بغير إحساس قوي بالتعارض إلا بين الدعوة الصريحة للعلمانية الوافدة أو الموقف شديد المحافظة من الفكر الإسلامي الموروث، وأضحى التراث بالنسبة للبشري مجالًا للبحث عن منهجية تطبيق الفكر الإسلامي على الواقع لتغييره على ضوء قواعد الاجتهاد والتجديد.

هذا هو البشري الإنسان المفكِّر الإسلامي المعاصر، الذي قدَّم في جانب من حواراته درسًا بليغًا لجيل من الباحثين والناشطين عن خبرته بين العلمانية والإسلامية، فلنتدبَّر في هذه الخبرة؛ لأن إعادة بناء جيل جديد لنفسه لا يمكن أن تتمَّ بالتلقين أو التعبئة أو مجرَّد الحماسة أو وفقًا لحسابات المصالح الضيِّقة، ولكنها عملية يتحمَّل تبعاتِها الإنسانُ ذاتُه وسياقُه وحواضنُه المجتمعية والثقافية والسياسية.

إن متابعة قائمة إصدارات البشري من البحوث والكتب، والقراءة المتأنية في مضامينها المتراكمة عبر السنين، بل والعقود، مرورًا بمفاصل تاريخ الوطن

والأمة والعالم، ليبين لنا طبيعة البداية الفكرية وتحوُّلاتها، بل وتتَّضح منهاجية هذه الفكرية وقواعد بنائها وأهدافها.

إذن ما الجديد الذي أبرزتْه هذه الحوارات من أطروحات أراد البشري أن يقدِّم خلاصاتها وتجلِّياتها الراهنة على نحو يستجيب للتحديات الراهنة؟

(٣)

ولله الحمد... تأتي الرياح أحيانًا بأفضل ممَّا يشتهي السَّفِن، فلقد مضت الحوارات متهادية مسترسلة من الذات إلى الوطن إلى الأمة، من التحوُّل الفكري إلى تحوُّلات الفكر المصري والعربي والإسلامي المعاصرة، من التاريخ إلى الواقع، من السياسة إلى الفقه إلى الثقافة، من مصر إلى فلسطين إلى العروبة والإسلام، من المفاهيم والقيم إلى القضايا والمواقف، وتسبح حافظة البشري التاريخية وفكريَّته الحضارية بنا في بحر من الأفكار ومعالم الطريق والمواقف المبدئية والمناهج الفكرية لا سيما في الشؤون السياسية... في عبارات مباشرة وصياغات تلقائية لكنها غاية في الدقة والضبط والتحديد والوضوح.

تحدَّث البشري في قضية عصرنا الكبرى، كما يراها: ذلك الفصام الذي وقع بين ثقافتين منذ أن غزا الغرب أرضنا ثمَّ سعى لغزو عقولنا ونُظمنا وقيمنا ومناهج تفكيرنا، وفرض علينا مواجهةً حضارية وسياسية لقرنين من الزمان، لا نزال نعيشها ونعيش ما تفرَّع عنها من أزمات ومشكلات في الواقع والفكر معًا... ومن ثمَّ وقف أمام مفاهيم أساسية لا تزال عالقة بنا ونحن بها عالقون: ما السياسة؟ ما الدعوة؟ ما الوطن؟ ما الديمقراطية؟ ما المصالح؟ ما القيم؟ ما الثقافة؟ ما الديمقراطية؟ ما الاستبداد؟ ما التراث؟ ما المعاصرة؟ ما المنهج؟ ما الإيمان؟ ما الغيبي؟ ما الدولة؟ ما الأمة؟ ما العمل السياسي؟ ما العام؟ ما الخاص؟ و... وأسئلة أخرى حول أصول فكرنا ومنهج تفكيرنا المعاصر.

تطرَّق البشري إلى المخرَج الأكبر من إشكالنا الحضاري الراهن ويتعلَّق بالعودة إلى المرجعية الإسلامية بأوسع معانيها ومنابعها، وأن نتَّحد ونجتمع حول هذا المحور التأسيسيِّ الجامع، والذي خُضْنَا به تاريخًا طويلًا ولا يزال قادرًا على أن يعبُر بنا الحاضر، ويُواجه أزماته ومشكلاته، نحو المستقبل ومتطلباته... إن إشكال الفصام المرجعي هو بيت داء واقعنا المعاصر، وإن الاجتماع المرجعي من منظور حضاري وسيع يستلهم عبرة التاريخ وخبرة الحاضر، هو المخرَج الأساسي من أزمتنا المعاصرة.

ثم إنه من الناحية السياسية يكتمل مركَّب النهوض والتحرُّك باتجاه التقدُّم بواقعنا تجاه استحقاقاته، عبر عناصر: التجدد الحضاري، والاستقلال الوطني والقومي (بالتلاقِي بين هذه الدوائر لا بالتنافِي)، والديمقراطية الحقيقية في نُظمنا السياسية وسياساتنا العامة، أي باجتماع عناصر التحرُّر الثلاثة: التحرُّر الحضاري فكريًّا، والتحرُّر من الخارج سياسيًّا، والتحرُّر لقوى الداخل أهليًّا ومجتمعيًّا تجاه حكوماتها وممارسة السلطة تجاهها؛ إنها ثلاثية (المرجعية الحضارية، الاستقلال الوطني، والديمقراطية الأهلية).

ويعوِّل البشري كثيرًا على المستوى الأهلي باعتباره سفينة النجاة بالأوطان والأمَّة، والوعاء الحامل لتلك المطالب... إن تحرير قوى المجتمع الأهلي في تفكيرها وتدبيرها، في حركتها وتنظيماتها، وفي أدائها وإمكانياتها... هذا التحرير هو البوابة الأولى لإرساء علاقة متوازنة بين الدولة والمجتمع، وتخفيف العبء عن كاهل الدولة وإطلاق طاقات المجتمع الأهلي لتحمُّل أدواره ووظائفه، ما ينقل المشروع الديمقراطي من المطالبات النخبوية إلى ممارسات جماهيرية وأهلية فعلية تعيد بناء المعادلة الصحية بين الدولة والمجتمع.

ومن منظور المرجعية يشير البشري إلى أن القوى الحاملة أو الأجدر بحمل

تلك المطالب اليوم هي القوى التي تجتهد اجتماعيًّا وسياسيًّا ودعويًّا وفكريًّا وتنمويًّا من أرضية المرجعية الحضارية الإسلامية، التي تمثِّل للشعوب الثقافة السائدة، والتي هي الأقرب لأن يلتئم حولها تيار أساس للأمة... ومن ثَمَّ يتوجَّه بالكثير من التقييم والمراجعة والتوجيه والإرشاد إلى هذه القوى، خاصة في أهمية استيعابها للجميع، واحتضانها لقضايا الواقع والعمل من مرجعيَّتها، وتمييزها بين ما هو دعوي وما هو سياسي، وما هو نظري وما هو عملي.

وإذا كان البشري ينتمي إلى مدرسة المرجعية الإسلامية معرفيًّا والمنظور الحضاري منهجيًّا، فإنه سياسيًّا يميل إلى المنحى الواقعي؛ وذلك بمعنيين أساسيَّيْن: أحدهما إعطاء الأولوية لقضايا الواقع، وليكون استدعاءُ النقاشات والقضايا النظرية إنما هو للتعامل مع المشكلات الواقعية، والمعنى الآخر يتعلَّق بالبحث عن الحلول العملية والواقعية؛ أي في دائرة المتاح، وفي إطار ظروف الواقع المعيش والقدرات الماثلة. وهذا المنحى العملي في طرح الأسئلة الواقعية واقتراح الإجابات العملية عنها هو من أهمِّ ما يتَّسم به التفكير السياسي لدى الأستاذ البشري.

السمة الثانية المميزة للتفكير السياسي لدى الأستاذ البشري هي العناية بالتاريخ ومراجعته؛ للوقوف على النماذج التاريخية المعبِّرة عن جهود الإصلاح والتجديد وما اعتورها من إشكاليات وما نجحت فيه وما أخفقت، في سياقاتها وأبعادها الزمانية والمكانية وأحوالها الخاصة بها؛ ليستخلص منها عبرًا ودروسًا تُوجِّه فكر الحاضر وممارساته السياسية. طبَّق البشري ذلك على التاريخ الحضاري والسياسي الإسلامي والعربي والمصري، وتطرَّق إلى عموم التاريخ الإنساني ومنه الغربي للهدف ذاته: استخلاص العبرة المنهجية بعد تجريدها من خصوصيَّتها التاريخية. ولقد برزتْ هذه السمة جدًّا في تناولات البشري للكثير من قضايا

الأمة والوطن الحديثة والمعاصرة، حتى أصبح يُعرف بوصفه مؤرِّخًا؛ وإن كان الأمر يتَّسع لأكثر من ذلك بوصفه مفكِّرًا سياسيًّا يؤمن بأهمية الاستفادة المنهجية من دروس التاريخ. ومن الجدير بالذكر أنه يطبِّق أيضًا نظريَّته الواقعية العملية في قراءة التاريخ نفسه، فيرى الأفكار والمشروعات الفكرية في إطار ظروفها التاريخية وملابساتها الواقعية.

السمة الثالثة المميزة للتفكير السياسي لدى الأستاذ البشري هي العناية بالقانون وربطه بالسياسة؛ ومن القانون يتحرَّك البشري إلى الفقه الإسلامي وأصوله باعتبار أصول الفقه الإسلامي هي منطق التفكير عند المسلمين وقابلة للاستفادة منها في الفكر القانوني الوضعي أيضًا. والبشري علم من أعلام القانون والقضاء، ولكن البشري لم يكتفِ بتطبيق القانون بكلِّ نزاهته المعروفة عنه، إنما عُنِيَ بأصل القانون ومرجعيَّة شرعيَّته، والسياق التاريخي السياسي والاجتماعي لتطوُّره في مصر والأمة، وبالأخصِّ الأبعاد السياسية لتقنينِه وتطبيقِه فيما بين الدولة والمجتمع، بل والتدخُّل الخارجي. ومن ثَمَّ كان البُعد القانوني ضلعًا أساسيًّا في الفكر السياسي للبشري.

السمة الرابعة المميزة للتفكير السياسي لدى الأستاذ البشري هي العناية بالمفاهيم وتأصيلها؛ والتأصيل المفاهيمي لديه يأخذ منحييْن: تأصيلًا في المرجعية، وتأصيلًا في الواقع المشهود والمعيش. ومن ثَمَّ تجمع المفاهيم عنده بين أصالة المرجعية ومعاصرة الواقع. ولقد أعاد البشري بناء العديد من المفاهيم السارية في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، وتمثَّلت منهجيَّته في بناء المفاهيم في: إدراك السياق المعاصر الذي تطرح فيه المفاهيم ومآلاتها الواقعية، والعودة بالمفهوم إلى أصله الحضاري وخاصَّة إذا كان مطروحًا بمعانٍ أو تجلِّيات له في إطار الثقافة الإسلامية، ومتابعة تطوُّر المفهوم عبر السياقات التاريخية، ثَمَّ تبيُّن الدلالات

السياسية لتوظيف المفهوم في الخطاب الثقافي أو الديني أو السياسي المعاصر وفي إطار الصراع السياسي والثقافي في الداخل وبين الداخل والخارج. وهذه المنهجية تكاد تكون دائمةً دائبةً في تناولات البشري للكثير من مفاهيم: الدولة، والقومية، والديمقراطية، والاستبداد، والمعاصرة، والأمن القومي، والسلطة، والتنفيذ، والتشريع، والقضاء، والعمل الأهلي، والشرعية، والاستقلال، والتبعية، والوطنية، والمواطنة، وصنع القرار، والتجديد، والمصلحة العامة... وغيرها.

السمة الخامسة المميزة للتفكير السياسي لدى الأستاذ البشري هي العناية بدوائر انتمائه بصفتها أولوية وبصفتها دوائر متحاضنة غير متنافية؛ فالبشري لا يكتب في فراغ ولا إلى فراغ، إنما ينطلق من واقعه مستصحبًا خبرة التاريخ وعصارة فكر الحضارة الإسلامية في مواجهة قضايا واقع مجتمعه ووطنه وأمَّته. البشري قاضٍ في قواعد الأصول وأسئلة الأمة الكبرى، ومحامٍ منافح عمّا قضى به فكره ويتعلَّق بمصالح وطنه وأمَّته، وهو في تقريره حسم، وفي دفاعه صلب، فالانتماء عنده ليس قضية نظرية ولا اختيارًا خفيف الأثر، إنما هو هُوية وكينونة، ووجود وحضور، وفاعلية واقعية. وما لم يكن الفكر تثبيتًا للثوابت ومناضلةً عن الذات، ودفاعًا عن الحقوق، وتحصيلًا للمصالح ودرءًا للمفاسد التي تتعرَّض لها الأمة، فهو عند البشري ليس بفكر ولا إصلاح، اللهم إلا أن يكون إصلاحًا ضالًّا أو فاسدًا على حدِّ تعبيره في مقامات عدَّة.

إن مركز الحضارة للدراسات والبحوث يُسعده أن يقدِّم هذا الكتاب في الحوارات مع الأستاذ طارق البشري المفكر السياسي المصري من طراز خاصٍّ راقٍ؛ الذي يجدل في جملة واحدة بين الأصالة الفكرية، والمنهجية التاريخية، والواقعية العملية، والعناية الفقهية والقانونية، والدقَّة المفاهيمية، والانتماء الوطني المصري، والقومي العربي، والعقيدي الإسلامي، والحضاري الإنساني..

تسري فيه نضالية المفكِّر وكفاحيَّة العالم ورساليَّة الداعية... ما يُتوِّجُهُ رمزًا رائدًا في مدرسة منظور التجدُّد الحضاري الإسلامي.

رَعَى مركز الحضارة الحوار مع أستاذنا البشري، والذي أجراه الأستاذ مدحت ماهر المدير التنفيذي للمركز، وجرى تحرير مُخرَجه عبر المركز وبالأخص الباحث/ أحمد خلف الباحث بالمركز، لكي نخرج من ذلك الحوار الثري بكتاب يُطالع منه المعنيُّون رؤية البشري وآراءه في المجتمع والدولة والأمة والواقع العربي المأزوم، والمخرج من أزماته. في هذا الحوار المفعم بالأفكار، نطلُّ على تلك الخصائص في الفكر السياسي والحضاري للأستاذ طارق البشري بين المفاهيم والقضايا والواقع والتاريخ ومصر والأمة العربية والإسلامية.. والإنسان!

والله المستعان!

نادية محمود مصطفى

مدحت ماهر

«رحلة الأستاذ طارق البشري» (١)

الفصل الأول

في النشأة والتكوين

- لم أعْتد التفكير في نفسي، أرى ذلك نوعًا من إطالة النظر في المرآة ممَّا لا أحبه، والموقف المثالي في ظني أن تنظر في شأن آخر؛ أي أن "تفنى" (بتعبيرات الصوفية) في موضوع تدرسه أو عمل تؤدِّيه، حتى وإن كان عملًا يدويًّا، ومن باب أولى لا أسيغ الحديث عن نفسي، يركبني الحياء وأشعر بعدم الجدوى، وأني أستنفد جهدي ووقت الآخرين فيما لا نفع فيه.

- قضيت طفولتي وصباي حتى بداية سِنِيِّ الشباب في العشرين من عمري؛ أي فترة الدراسة كلها حتى تخرَّجت في كلية الحقوق، قضيتها كلها بين العمامة والطربوش، وبين المدينة والريف.

- أغلق الشيخُ البشري الأزهرَ في وجه النُّفوذ الإنجليزي، في وقت كان النُّفوذ يتمدَّد ويتوغَّل في كل مكان في الحياة المصرية. وكان المجتمع الأوروبي قد اعترف وسلَّم بالأمر الواقع لبريطانيا في مصر.

- كانت الحركة الأهلية لا تزال قادرة على أن تُخرج من بينها من ترعاهم أهليًّا، بالإجازات الفردية من الشيوخ، وبالتقاليد والأعراف التي لم تضعْها الدولة ولا وضعتْها في شهادات رسمية، ولا وضعتْ أصحابَها في وظائف، فكان هناك ما يشبه أن يكون تكوُّنًا وظيفيًّا أهليًّا بعيدًا عن سلطة الدولة وقراراتها التنظيمية الحالية.

- رضعت في طفولتي وتغذَّيت في صباي بقصص تصوِّر وتدور حول معنى المعاناة والشموخ ومراعاة كرامة العلم وتبعة خدمة الدين، وصار أشبه بالبداهات عندي أن القيمة الاجتماعية هي قيمة العلم والموقف، وليست قيمة المال ولا السلطان.

- عرفت هذا الثالوث الذي تقوم عليه الحياة في الريف، (الدين والزراعة والأسرة الممتدَّة)، وفهمتُ دور حركات الطرق الصوفية في إيصال الثقافة الدينية والتربية الوجدانية لكلِّ المستويات الشعبية، حتى أدناها مالًا وتعليمًا وعملًا...

ورأيت نمطيْن من التعليم، نمطًا يعطي الريف ويضيف إليه، ونمطًا يأخذ منه وينقص. الأزهر يجذب الريفي ليعلِّمه قدرًا يكثر أو يقل ثم يعيده إلى قريته ليشكِّل بؤرة إشعاع ثقافي بين أهله، والتعليم الحديث طريق الالتحاق به هو طريق الابتعاد عن الريف ابتعادًا لا رجوع بعده. الأزهر يربِّي للقرية صفوتها، والتعليم الحديث يجرِّد القرية من صفوتها.

- أنا -في تقديري وبحكم مُعايشتي للهيئة القضائية- كنت ألاحظ أن أقوى ما كانت عليه أحكام المحاكم كانت من قضاة تتلمذوا على الثقافة الإسلامية التشريعية فقهًا وقضاءً، ونَهَلُوا منها ومن علم أصول الفقه الذي كان هو أعمق وسيلة لنا حتى في التعامل مع النصوص الوضعية.

- الفقه الإسلامي مصدر أساسي لتكوين العقلية القانونية، حتى العقلية القانونية الوضعية بالنسبة للقانون المدني. والفقه الإسلامي من يقترب منه دارسًا يقف منه دائمًا موقف التلميذ من أساتذة كبار يعلِّمونه ويشكِّلون عقليَّته القانونيَّة ومناهجه في التفكير... وهذا ما عرفته عن نفسي في تجربتي الخاصة، وما لاحظتُه من جيل أساتذتنا الكبار في القضاء الذين كانوا يعتزُّون بثقافتهم الفقهية الإسلامية بصدد تطبيقهم وتفسيرهم للقوانين الوضعية التي يحكمون بها.

- صار جزءًا من أساليبي في التفكير هو: ما مؤدَّى أي فكرة في التوظيف الواقعي لها في سياقٍ حياتيٍّ معين وفي زمان ومكان محدَّدين. وبدأ هذا الفهم يتحوَّل إلى جزء من تكويني الفكري أو منهجي في التفكير، صوابًا كان أو خطأ، وذلك سواء أكان في قراءة أفكار الآخرين أو في إنتاج الأفكار الخاصة بي؛ أن أعتني بفكرة توظيف الأفكار في الواقع.

- في مرحلة الانتقال تجد نفسك كالسائر بين الكواكب، تضعف جاذبية المسلَّمات الأولى لك وتقوى الأخرى، ولكن في مرحلة معينة ترى نفسك كالتائه

بين جانبين ضعيفين، هنا لن تأخذ بيدك إلا هداية الله جلَّ شأنه.

– أنا في دراستي بطيء، آخذ وقتًا طويلًا في تكوين معارفي وفي الحذر من الخطأ وفي محاولة تكوين نسق عام في تفكيري يرتدُّ إليه نسق أحكامي.

– كنت فيما أسمِّيه "فترة العلمانية بالنسبة لي" أنظر للحركة السياسية الإسلامية بوصفها حركة غريبة، وغير مُجْدِيَة، مكتفيًا في ذلك بأن تكون هناك حركة للاستقلال السياسي والاقتصادي، غير مدرك الأهمية الأصولية للجانب الفكري والمرجعي الذي يربط الجماعة بأكثر ممَّا تربطها الحدود الجغرافية... وصرت بعد هذه الفترة أعرف أنه لا يجب أن أنظر إلى الحركات السياسية من مرجعية إسلامية وحسْب، بل أيضًا يجب الدفاع عن المرجعية الفكرية الجامعة للجامعة السياسية بمثل الدفاع عن أرض الوطن وقدراته، بل لعلها تكون أقوى لأنها تمثِّل أساسًا لتكوين الذات للجماعة السياسية ذاتها في شعورها بذاتها المتميِّزة.

– القاضي لا يكتب ليشرح لأنه يكتب وفي ذهنه أنه يخاطب ذوي التخصُّص المماثل ليعلمهم بالأسباب التي انتهى إليها قراره، أو يخاطب أساسًا متخصِّصين... ليس أستاذًا جامعيًّا يعلِّم طلَّابه، وليس محاضرًا ينقل للمخاطبين ما لا يعرفون، وليس –حتى– مترافعًا في محكمة يشرح ويبيِّن وجهات نظره، إنما يكتب ليبيِّن ما انتهى إليه قراره؛ من حيث الأسانيد والأسباب التي بُني عليها، مخاطبًا في ذلك من يقرؤون حكمه أو أسباب حكمه أو أسباب فتواه.

في النشأة والتكوين

في حي الحلمية بالقاهرة، ولد طارق عبد الفتاح سليم البشري في الأول من نوفمبر ١٩٣٣، ويرجع أصل أسرته إلى محلة بشر بمركز شبراخيت -محافظة البحيرة (غربي مصر). هو حفيد لسليم البشري شيخ السادة المالكية وشيخ الأزهر حتى ١٩١٧، ووالده المستشار عبد الفتاح البشري رئيس محكمة الاستئناف حتى وفاته ١٩٥١، وعمه الأديب الشهير عبد العزيز البشري. عمل بسلك القضاء حتى تولَّى منصب النائب الأول لرئيس مجلس الدولة وهو أيضًا رئيس الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بالمجلس حتى نهاية فترة خدمته في ١٩٩٨. وهو مفكرٌ مصريٌّ عربيٌّ إسلاميٌّ من المرتبة الأولى، له حضور بالرأي والفكر في قضايا الوطن والأمة الكبرى، وكتب العديد من الكتب والبحوث والمقالات في التاريخ والسياسة والفكر الإسلامي، والتي قدمت للقارئ العربي منهجًا تأصيليًّا ينشد بناء تيار أساسي للأمة، ورأب الصدع الفكري والسياسي الذي شقَّ تكوينات الأمة بالطول والعرض، والسعي لتجاوز التحديات المختلفة في سبيل النهوض والتجدُّد الحضاري.

وعلى الرغم من تحاشي الأستاذ البشري الحديثَ عن نفسه كما هو معروف عنه، إلا أن جزءًا من فهم فكر المفكِّر يرتبط بتكوينه؛ لذا ألَحَّ عديدون عليه التعرُّف إلى شيء من سيرته الذاتيَّة (التي لا يعرضها ذاتية بقدر ما يعرض من خلالها لتطوُّر مجتمعه وزمانه)، فقطفت دار الهلال قدرًا من ذلك(التكوين)[١]،

(١) في ورقة بعنوان «التكوين» جاءت بناء على طلب مؤسسة دار الهلال ونشرتها في سلسلة كتاب الهلال سنة ١٩٩٨، يقول فيها المستشار طارق البشري: وما كنت أقوم على هذا الموضوع لولا أن حيائي من «مجلة الهلال» غلب حيائي من الكتابة.

وقطف بعض تلاميذه قدرًا آخر في كتاب (طارق البشري.. القاضي والمفكر)، وتأتي هذه المحاورة لمحاولة استكمال هذه القطوف وتقديمها للشباب العربي دانية نافعة إن شاء الله تعالى.

ويصعب الحديث عن «**التكوين**» دون أن يمتد الكلام إلى الذكريات، إذ يقول البشري(١): «وما زلت -رغم تقدُّم السِّنِّ بي- معلَّق البصر بالمستقبل وما يصلح به وما ينبغي فعله، وهذا التوجُّه لا يتلاءم مع الالتفات إلى الماضي واستدعاء الذكريات ولا تزال أجهزة الاستقبال لديَّ أقوى من أجهزة الإرسال. ومن جهة أخرى لم أعْتد التفكير في نفسي، أرى ذلك نوعًا من إطالة النظر في المرآة ممَّا لا أحبه، والموقف المثالي في ظني أن تنظر في شأن آخر؛ أي أن «تفنى» (بتعبيرات الصوفية)(٢) في موضوع تدرسه أو عمل تؤدِّيه، حتى وإن كان عملًا يدويًّا، ومن باب أولى لا أسيغ الحديث عن نفسي، يركبني الحياء وأشعر بعدم الجدوى، وأني أستنفد جهدي ووقت الآخرين فيما لا نفع فيه.

ثلاثة أمور أتصوَّر أنها كانت بالنسبة لي «بداية التكوين» أو هي التكوين بمراعاة أن ما جاء بعدها كان نموًّا وتكملة وليس «التكوين ذاته»؛ لأولها طابع وجداني خالص، ويتعلق ثانيها بالبيئة الخاصة المنزلية والأسرية، وأما الأمر الثالث فهو تفتُّح الإدراك على قضايا المجتمع. هي ثلاث نقلات، من لفائف الطفولة المطوية في مشاعر ما قبل التمييز، إلى بداية التفاعل مع البيئة المحيطة، إلى بداية قراءة الواقع الاجتماعي العام.

أول ما أستطيع أن أستدعيه من قاع ذاكرتي، عدد من الصور المتناثرة، عشت حتى أواسط العمر لا أعرف معناها ولا أذكر سياقها، ولا تنتظم مفرداتها في

---

(١) طارق البشري وآخرون، التكوين، (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٨)، ص ص ٢٥-٥٠.

(٢) سوف يأتي حديث عن الصوفية والتأثر بها لدى البشري وموقفه الفكري والسياسي منها.

حادث بعينه، صورة لصواني العشاء الكبيرة الملوَّنة، وصورة بيتنا الكبير وحديقته الواسعة الجرداء (إلا من بعض شجرات الكافور الضخمة) مضيئة بالليل، وصورة أبي في حُلَّتِه الكاملة يقف بالنهار تحت إحدى نوافذ البيت ودموع تسيل على خدِّه دون أن تهتزَّ له خَلَجة، وصورة ابن عمٍّ لي شابٍّ وسيم يقف على عتبة السلم بين شقتنا وشقته وتعبير الألم يعتصر وجهه، ثم صورة عمَّتي في شقتها الأرضية تجلس على أحد سريري غرفة نومها وتستند بكفيها على ذراعيها وتتمايل بجزعها كله يمينًا ويسارًا وتطلق آهة متحشرجة تنخلع لها القلوب.

ولأنني لم أستطع أن أفسِّر هذه الصور ولا أن أجمعها في حادث بعينه، بقيت صورًا متناثرة ترد إلى ذهني كل منها وحدها فلا تنزاح عني إلا وأنا في حالة من الأسى والحزن من شيء غامض وخفيٍّ.

فهمتُ بعد ذلك الأمر بالمصادفة، بعد أن شارفتُ الأربعين، كنت في دار الكتب بباب الخلق أطالع صحف الثلاثينيَّات إعدادًا لدراسة تاريخية أكتبها، وكان أمامي «الأهرام» عدد ١٢ ديسمبر ١٩٣٧، ولفت نظري صورة عمٍّ لي منشورة مع خبر وفاته ونبذة عن تاريخ حياته، وفجأة ظهرت كل تلك الصور القديمة وتشكَّل منها الحدثُ الذي وقع وأنا في الرابعة من عمري، وعرفت بعد ذلك أن ما زاد حِدَّة الألم يومها، أن الملك فؤاد بعث من الشرطة من يفتشون منزل المتوفَّى يبحثون عما عسى أن يكون من رسائل الخديوي عباس، وكان لعمِّي صلة وثيقة به أدَّت إلى نفيه من مصر سنين طويلة، ولكن الشرطة وكان معهم رئيس النيابة، حاولوا أن يقوموا بمهمتهم البغيضة بأكبر قدر من المجاملة والذوق واللباقة واكتفوا بالجلوس طالبين أية ورقة تثبت أنهم قاموا بمهمَّتهم، إلا أن دخول الشرطة بيتًا للتفتيش في أوراق رجلٍ مات لتوِّه وبين أسرته، وفي ظروف تماسُكٍ أسري وثيق، وحكاية المتوفَّى بين أسرته وأخواته وشعورهم بما ناله من ظلم حيًّا وميتًا،... كل ذلك زاد الالتهاب لهيبًا، ولحقت براعمَ الطفل ما لحقها

من آثار هذا اللهيب.

عذَّبني أيَّما تعذيب -في طفولتي وصباي- هذا الشعور الحادُّ الحزين العميق بما وصفه القرآن الكريم بأنه «مصيبة الموت»، وزاد من ذلك أن غالب من نشأت بينهم كانوا كبارًا في السن، كان فارق السن بين أبي وأكبر أعمامي يصل إلى خمس وعشرين سنة، فكان الأعمام والعمَّات من جيل الأجداد -بالنسبة لي- وأولادهم من جيل الآباء أو أقل قليلًا، وبيني وبين أبي أربعين سنة أو يزيد، فلم أدرك صورته إلا بملامح شيخ وحركة شيخ وأمراض شيخ، وهكذا الآخرون من باب أولى. كل ذلك دعم الشعور بالخوف من «مصيبة الموت» وأنه أمر قريب يمكن أن يقع بين وقت وآخر.

عزلني هذا الشعور عن أن أستمتع بما يستمتع به الأطفال، من الجري واللعب وما شابه، وحدَّ كثيرًا من قدرتي على مجاراة زملاء المدرسة والجيرة في هذا الوقت المبكر، وحفَّزني على التفكير فيما لا أطيق من مشاكل وأمور تكدُّ عقل الصبي. وقد يكون لكل ذلك أثره في أنني صرت إلى الكتمان وإلى الخطاب الداخلي، وصار خوفي على الآخرين أقوى كثيرًا من خوفي على نفسي، وانغرزت في وجداني عادة الإكثار من الدعاء لله سبحانه؛ أدعوه جهرة، وأدعوه همسًا، وأدعوه سرًّا ونجوى، وأدعوه بالنقش على القلب دون أن يتحرك اللسان. لازمني ذلك وصار عقدًا موثَّقا بيني وبين الله سبحانه مهما رمتني الرياح بعيدًا، وصار زورق نجاتي من موج يعلو كالجبال يحول بيني وبين رؤية ما يحيط بي. وكنت في صباي أجهد في إحكام صياغة الدعاء بما يضبط اللفظ على المعنى بغير التباس، ودرَّب هذا عقلي على الصياغة اللفظية للمعاني والقدرة على استخلاص المعنى من اللفظ وعلى التأويل.

نقطة أخرى، وهي أن كبر فارق السن، الذي جاوز الأربعين مع الأب وشارف الستين مع العمة والجد للأم والأعمام، وراوح بين العشرين والأربعين مع الأم وأولاد العم، وجاوز المئة عام مع الجد للأب (الجد الشيخ سليم البشري

١٨٣٢-١٩١٧ توفي قبل ولادتي بست عشرة سنة)... كل ذلك جعل لدى الطفل إمكانية أن يراقب ثلاثة أجيال معًا: جيل شباب بداية القرن، وشباب ثورة ١٩١٩، وشباب الثلاثينيَّات، وسمع من ذكريات هؤلاء جميعًا ومن وقائع حياتهم، فتكوَّنت لديه ذاكرة ممتدَّة ومركَّبة، وأكسب ذاكرته عمقًا خاصًّا، وأكسب مشاعره أُلْفَةً خاصَّة مع وقائع هذه الدهور الثلاثة، فصار كما لو كان عاشها جميعًا.

وكنت رابع الإخوة وأصغرهم، وكنت أَرِدُ دائمًا في النهاية من أي ترتيب يتبع، حتى أمراض الطفولة، كنت صاحب التجربة الرابعة، ناهيك عن الدراسة وغيرها، ومع تصميم الأب على التعامل بقاعدة الترتيب بانتظام واضطراد وثبات، أكسبني هذا طواعية وتقبُّلًا للانتظام والاندراج في الترتيب متى كان ذلك بأُسس موضوعية، هذا عن العنصر الأول.

العنصر الثاني أنني قضيت طفولتي وصباي حتى بداية سِنِيِّ الشباب في العشرين من عمري؛ أي فترة الدراسة كلها حتى تخرَّجت في كلية الحقوق، قضيتها كلها بين العمامة والطربوش، وبين المدينة والريف، ولست أستخدم المجاز في ذلك ولكنها الحقيقة ذاتها. أما العمامة فكانت لجدي لأبي الذي كان شيخًا للأزهر، ولسبعة من الأعمام تخرَّجوا جميعًا في الأزهر وعملوا به، ولجدِّي لأمِّي الذي تخرَّج في الأزهر ثم عاد إلى قريته، وأما الطربوش فكان لأبي أصغر إخوته وأول من انتقل إلى المدارس الحديثة فتخرَّج في كلية الحقوق واشتغل بالقضاء الأهلي، ثم لأولاد الأعمام جميعًا الذين سلكوا بلا استثناء إلى المدارس الحديثة في العلوم والمهن المختلفة، ثم لكلٍّ من اتصلتُ بهم على مسيرة الحياة من مدرسي المدارس إلى غالب أساتذة الجامعة إلى الزملاء والأقرباء وآباء الأصدقاء وغيرهم، هي ذات الشريحة الاجتماعية تنتقل من نوع تعليم إلى نوع آخر ومن عادات عيش إلى عادات أخرى.

وقد شاهدت هذا الانتقال بدرجاته وصوره في الملابس والمساكن ونوع

السلوك، وهذه الدرجات والتنويعات والظلال التي تشغل طريق الانتقال من حال إلى حال.

وعرفتُ كيف يكون نظر الإنسان مشبوبًا إلى مستقبل يحقِّق صور الحياة التي تملأ الرؤوس المطربشة من حيث التقدُّم والرفاه، بالصور التي راجت بين جيل أبناء المدارس الحديثة من شباب ١٩١٩، وكيف يعود إلى العمامة، ولسان حاله يردِّد مع الشيخ مصطفى عبد الرازق[١]، عندما عاد من أوروبا بالباخرة، وفي ليلة الدخول إلى الإسكندرية رجع إلى ملبسه الأزهري وشعر إزاء زملاء الحجرة أنه انتقل من جيلهم إلى جيل آخر، ولكنه أشاح عن الأسى وقال: «أيتها العمامة، عزيزة أنت رغم كل شيء» (أو كما قال).

عرفتُ هذا وذاك، وعرفت أن أَجَلَّ ما كان في جيل المطربشين من شباب ١٩١٩، أنهم رغم شعورهم بالتفوق على ذوي العمائم في حاضرهم ومستقبلهم، ورغم ما اندسَّ إليهم من وجوه الانبهار بحاضر أوروبا، وأقصد بالانبهار هذا الشعور بالإعجاب الذي يبلغ حدًّا يميل بالمبهور إلى التقليد ويضعف لديه المقدرة على التوازن في الاختيار، رغم كل ذلك، فقد كان موصول العروق بالرؤوس

(١) الشيخ الفيلسوف مصطفى عبد الرازق شيخ الأزهر الشريف في الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٤٧، ولد حوالي ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٥م وتوفي ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م، وهو مفكر وأديب وفقيه مصري، كان والده من مؤسِّسي حزب الأمة وجريدة الجريدة. ويعتبر من مجدِّدي الفلسفة الإسلامية حيث كتب تأريخًا مهمًا لها بالعربية في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، تولَّى وزارة الأوقاف حوالي ثماني مرات، وكان أول أزهري يتولَّاها، التقى أثناء تعلُّمه بالأزهر بالشيخ الإمام محمد عبده، ودرس القضاء الشرعي ثم استقال. سافر إلى فرنسا ودرس في «السوربون»، ثم جامعة ليون وحاضر فيها. حصل على شهادة الدكتوراه برسالة عن «الإمام الشافعي»، وترجم إلى الفرنسية «رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده، وتتلمذ على يديه نجيب محفوظ في كلية الآداب – جامعة القاهرة. شقيقه علي باشا عبد الرازق كان وزيرًا للأوقاف وهو صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذي أثار جلبة كبرى.

المعمَّمَة، مُقِرًّا ومعتزًّا ببنوَّته لهؤلاء، وظل جيلًا مشمولًا في غالبه بفكرة «القداسة» وأن العمل لا يقابل الأجر فحسب، وإنما يقوم أداءً «للرسالة»؛ لذلك لم يكن غريبًا أن يتردَّدَ على ألسنتهم وصف «القاعة المقدَّسة»؛ سواء على دار البرلمان أو دار القضاء أو دار التعليم؛ لأنه وصف استصحبوه من المهامِّ التقليدية للمسجد، تشريعًا وقضاءً وتعليمًا، ورغم أن الموصوف بالقداسة لديهم كان من المؤسسات الوضعية الحديثة ذات النُّظم الوافدة، فقد كانوا يجتهدون في إخضاعها للهضم الفلسفي الحضاري الموروث.

الشيخ سليم البشري

◄◄ تُوفي الشيخ سليم البشري[١] شيخ الأزهر رحمه الله قبل ميلاد حفيده طارق بست عشرة سنة تقريبًا، فكيف كان تأثيره في جذور تكوينكم؟

الشيخ سليم عندما صار شيخًا للأزهر كان له مرتَّبه، وكان بموجب النظام الساري وقتها يعتبر ناظرًا على الأوقاف التي وقفها الواقفون على الأزهر، وجعله كونه شيخ الأزهر ناظرًا عليها -بحكم منصبه- ما بقي في المشيخة. وكان هذا الوضع يعطي المشيخة دخلا كبيرًا جدًّا من خلال خرج الربط بالوظيفة والنظارة، ومع ذلك ضحَّى بها باستقلالية عندما استقال، كما أنه عندما مات سنة ١٩١٧ لم يترك أي مال يؤبه به إلا أولاده الأحد عشر الذين يعملون في وظائفهم المختلفة، ويكفي كلا منهم راتبه المحدود وحياته العائلية زوجة وأولادًا. لم يترك إلا منزلًا

(١) جدُّه هذا هو سليم بن أبي فراج بن سليم بن مطر، توفِّي أبوه وهو صغير، وكفله أخوه الأكبر (عبد الهادي). حفظ القرآن في بلدته «محلة بشر» التابعة لمركز شبراخيت ثم أتى إلى القاهرة في سنٍّ مبكرة؛ حيث كان خاله الشيخ بسيوني في المسجد الزينبي، وكان مذهبه المذهب المالكي... وكان زاهدًا طوال حياته من صغره، حتى كان يُقال إنه لما كان إمامًا لمسجد «إينال» براتب لا يتعدَّى الجنيه في الشهر، وقتها عرض عليه محمد قدري باشا أن يكون مفتيًا بوزارة الحقانية براتب ثلاثين جنيها في الشهر -وكان قدري باشا من تلاميذه- فاعتذر مُؤْثِرًا التفرُّغ للعلم.

كان يسكنه في البغَّالة في السيدة زينب لبعض أولاده، ومنزلًا آخر كان يسكنه أخيرًا في حلمية الزيتون، وهذا ممَّا وُلدنا فيه ونشأنا فيه.

وكان قد تولَّى مشيخة السادة المالكية بعد وفاة الشيخ عليش(١)، أظن سنة ١٨٨٧ وبقي شيخًا للمالكية حتى وفاته سنة ١٩١٧. ومكث شيخًا للأزهر من ١٩٠٠ إلى ١٩١٧، وهي مدَّة طويلة نسبيًّا، وقد تخلَّلها نحو أربع سنوات فُصِلَ فيها من المشيخة، بسبب مواجهة حادَّة جرت بينه وبين الخديوي عباس الثاني، وجرت علنًا بين المصلِّين بعد صلاة الجمعة، وكانت تتعلَّق في عمومها باستمساك الشيخ باستقلال الأزهر في شؤوناختيار رجاله وتعيينهم.

تولَّى الشيخ سليم مشيخة الأزهر من مطلع القرن العشرين إلى قبيل ثورة ١٩١٩... كيف كان دوره في هذه الفترة الحرجة والسياق العصيب بين الاحتلال والخديوية والحركة الوطنية والفكرية المتحولة وتياراتها؟

لما كبرتُ وقرأت في التاريخ فهمتُ المهمَّة التي قام بها الشيخ سليم البِشري في هذه الفترة، وفي إيجاز شديد، كان الإنجليز عندما احتلُّوا مصر في ١٨٨٢ قد تركوا ثلاثة مجالات لم يأذنوا لأنفسِهم أن يتدخَّلوا فيها تدخُّلًا سافرًا؛ وهي: الأزهر والمحاكم الشرعية والأوقاف. ومع نهايات القرن ظهر لهم من استقرارهم ما شجَّعهم على طرْق هذه المجالات، وبدؤوا بالمحاكم الشرعية، وكانت معركةً سياسيةً انتصر فيها الشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية وقتها، وتراجع الإنجليز عن مسعاهم، ولكنهم سعوْا فَعُزِل الشيخ النواوي من

---

(١) الشيخ محمد عليش هو: محمد بن أحمد بن محمد عليش أبو عبد الله، فقيه كبير، من أعيان المالكية، مغربي الأصل، من أهل طرابلس الغرب. ولد بالقاهرة عام ١٢١٧ هـ/ ١٨٠٢م، وتعلَّم في الأزهر. أخذ عن الشيخ الأمير الصغير وأجازه، وعلى عدد آخر من كبار المشايخ، ولما كانت الثورة العرابية اتُّهم بموالاتها، فأُخذ من داره وهو مريض محمولًا لا حراك فيه، وألقي في سجن المستشفى، وتُوفي في ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م. وله مؤلَّفات عديدة خاصة في شرح فقه الإمام مالك.

منصبه، وفُصِل بين مشيخة الأزهر ووظيفة الإفتاء التي تبعت لوزارة الحقانية لتكون تحت إشراف المستشار القضائي الإنجليزي، وتولَّى مشيخة الأزهر الشيخ عبد الرحمن قطب، وتولَّى الإفتاء الشيخ محمد عبده، وذلك في ١٩٠٠.

عاجلت المنيَّة الشيخ قطب بعد شهر من تولِّيه، فبادر رجال الأزهر بترشيح الشيخ البِشري للمشيخة، وبادر الخديوي بتعيينه قبل أن يُجمع الإنجليز أمرهم على الضغط لاختيار من يناسبهم.

وأغلق الشيخ البشري الأزهر في وجه النفوذ الإنجليزي، في وقت كان النفوذ يتمدَّد ويتوغَّل في كل مكان في الحياة المصرية. وكان المجتمع الأوروبي قد اعترف وسلَّم بالأمر الواقع لبريطانيا في مصر.

ومن يعرف تاريخ الأزهر يعرف أن شيوخ الأزهر كانوا يتداولون المشيخة على مذهبي الشافعي ومالك منذ نشأة مشيخة الأزهر. ولم يتولَّها حنفيٌّ قط إلا في عهد الخديوي إسماعيل عندما كان يريد أن يعطي مصر شيئًا من الاستقلالية الذاتية عن الدولة العثمانية، (فأنشأ مجلس النظار وتحول في عهده الوالي إلى خديوي. ومن بين هذه المساعي التي أجراها أراد أن ينشئ منصب «المفتي» الموازي لمنصب «المفتي» في إستانبول والمسمَّى «شيخ الإسلام» فضمَّ إلى مشيخة الأزهر وظيفة «الإفتاء للدولة» وعين فيها حنفيًّا اتِّساقًا مع مذهب السلطنة العثمانية وتولَّاها الشيخ المهدي العباسي، وكان أول حنفي يتولَّاها وبقي فيها سنين طويلة، ثم جاء بعد ذلك في فترة لاحقة في تسعينيات القرن التاسع عشر الشيخ حسونة النواوي وكان حنفيًّا أيضًا).

ومن المعروف أن الأزهر لم يكن له قانون محدَّد لوظائف محدِّدة للتراتب الوظيفي في المشيخة. فكان من المعروف أن من يتولَّى المشيخة إن كان شافعيًّا يكون شيخ السادة المالكية هو الرجل الثاني في المشيخة، وفقًا للتقاليد السائدة.

والحاصل أنه في نهايات القرن التاسع عشر أراد الإنجليز أن يفرضوا نوعًا من السلطة لهم في المجال الديني في مصر. وتفصيل هذه المسألة أن الإنجليز عندما دخلوا مصر ١٨٨٢ دخلوها بدعوة من الخديوي. ولم تسمح الظروف السياسية الداخلية أو الخارجية ساعتها (ومنها علاقة الإنجليز بالدولة العثمانية) لم تسمح للإنجليز بأن يضمُّوا مصر إلى مستعمراتهم مباشرة مثل الهند وغيرها. كما أن مصر كانت خارجة من ثورة تنادي (مصر للمصريين)، وفيها جهاز دولة حديث منذ أيام محمد علي؛ ومن ثم فإن هذه الأوضاع الداخلية والخارجية ألجأت الإنجليز إلى أن يحكموا مصر كما قال رئيس وزارتهم ساعتها بموجب (النصائح الملزمة)؛ بمعني أنه بموجب أن جيشهم وقواتهم المسلحة الموجودة في مصر، إلى جوار الخديوي، يستطيعون أن يفرضوا قراراتهم على الخديوي وأن يكون لهم مستشاروهم إلى جوار الموظفين المصريِّين يقضون مصالحهم، بما عرف بالنصائح الملزمة؛ فتصدر المشيئة البريطانية بإرادة مصرية، وفي إطار هذه السياسة ابتعدوا عن المجال الديني في مصر، والمجال الديني كان هو: الأزهر والأوقاف -وكانت تدير غالبها السراي نفسها- وكذلك المحاكم الشرعية.

ومع نهاية القرن التاسع عشر، بعد أكثر من (١٥) سنة من الاحتلال الإنجليزي، بدا للإنجليز أن يحاولوا الاقتراب من المؤسَّسات الدينية، وكان الأقرب لهم في ذلك هو «المحاكم الشرعية»؛ لأنها يمكن أن تتبع وزارة الحقانية، وفيها مستشار إنجليزي يبدي عند اللزوم نصائحه الملزمة. في هذا الوقت كان القضاء الشرعي، لا يزال من الناحية الرسمية والفقهية تابعًا لقاضي القضاة الذي يعينه الخليفة العثماني. وكان قديمًا يعيَّن كل عامين أو ثلاثة؛ وهو من يعطي ولاية القضاء للمحاكم الشرعية والقضاة الشرعيِّين المصريِّين، باعتباره معيَّنًا من الخليفة. فأراد الإنجليز أن يفصلوا هذه العلاقة أو أن يؤثروا فيها. لذلك أعدَّ كرومر مشروع قانون يجيز نقل مستشارين من محكمة الاستئناف التي تحكم

بالقوانين الوضعية إلى المحاكم الشرعية. وكان الشيخ محمد عبده أحد مستشاري هذه المحكمة عيّنه الإنجليز بها بعد عودته من المنفى، وكانت له علاقة طيبة بهم في هذا الوقت، وكان هذا مقدمة (لمشروع القانون) لكي يتولّى بعد ذلك رئاسة المحكمة العليا الشرعية ومنصب الإفتاء... وكان جزء من مستشاري محكمة الاستئناف (الأهلية) إنجليز غير مصريِّين، وكانت فكرة إجازة النقل تمكن الإنجليز من تسريب بعض الشخصيات (الموالية لهم) إلى المحكمة الشرعية ثم يتولون بعد ذلك رئاستها.

والحقيقة أنه وقف ضد هذا المسعى كل من الشيخ حسونة النواوي شيخ الأزهر، وجمال الدين أفندي الذي كان قاضيًا للقضاة في مصر معيَّنًا من الدولة العثمانية، وبقي في مصر سنين طويلة. وأثار هؤلاء الرأي العام والهيئات الدينية ضدَّ هذا المسعى الإنجليزي وضدَّ مشروع القانون الذي قدَّمه كرومر للجمعية العمومية الاستشارية في ذلك الوقت، وبلغت الإثارة شأوًا بعيدًا اضطر معها اللورد كرومر -الحاكم الفعلي لمصر وقتها- إلى أن يسحب المشروع، ولكنه اتَّخذ قرارين في هذا الأمر:

أولهما- أنه فصل وظيفة الإفتاء عن مشيخة الأزهر؛ ليعين مفتيًا للديار المصرية غير شيخ الأزهر (وجعل منصب المفتي تابعًا لوزارة الحقانية).

وثانيهما- أنه قرَّر جعل منصب المفتي تابعًا لوزارة الحقانية، وأخرج الشيخ حسونة النواوي من مشيخة الأزهر وعين محله الشيخ عبد الرحمن قطب، وعين الشيخ محمد عبده مفتيًا للديار المصرية بعد إنشاء المنصب وجعله تابعًا لوزارة الحقانية. وكما ذكرت فقد حدث أن الشيخ قطب رحمه الله تُوفي بعد نحو شهر أو شهرين من توليه مشيخة الأزهر، فسارعت الهيئة الدينية في مصر بتقديم شيخ السادة المالكية باعتبارها الوظيفة الثانية في الهيئة الدينية، وعُين الشيخ سليم البشري شيخًا للأزهر.

والشيخ سليم البشري، كان شيخًا محافظًا، يتبع المذهب المالكي ولا يحيد عنه، وبقيت فتاواه وتقريراته مرتبطة بهذا الأمر طوال حياته. وهو في ذات الوقت كان مستقلًّا لا يتبع جهة ما، وهو أيضًا كان زاهدًا تمامًا في المال وفي المناصب وغيرها. ومن ثم أغلق الأزهر دون تأثيرات الإنجليز الساعية للنفوذ إليه في ذلك الوقت، وحافظ على استقلالية الأزهر في مواجهة القوى السياسية المختلفة. وفي ظروف التباينات السياسية بين سلطة الإنجليز وسلطة الخديوي كان يقف مواقف استقلالية منهما معًا، بحيث إنه بعد أربع سنوات أو خمس من تولِّيه المشيخة حين أراد الخديوي أن يتدخَّل في تعييناته؛ رفض واستقال وترك المشيخة لمدَّة حوالي خمس سنوات تالية[1]، وعُيِّنَ فيها ثلاثة مشايخ للأزهر من ضمنهم الشيخ حسونة النواوي، ولكن بقي الأزهر مضطربًا حتى أعيد الشيخ البشري إلى المشيخة في سنة ١٩٠٩، وبقي شيخًا للأزهر حتى وفاته في سبتمبر ١٩١٧. وتلك هي الفترة التي أغلق فيها الأزهر دون محاولات الإنجليز التسرُّب أو النُّفوذ إليه.

ولم يمضِ وقت طويل بعد وفاته حتى قامت ثورة ١٩١٩ فأعْفت الأزهر من محاولات الإنجليز السيطرة عليه لظهور القوى الوطنية ووقوفها ضدَّ أطماع الإنجليز في السيطرة على مؤسَّسات الدولة.

ومن هذا المنطلق لم يأذن الشيخ سليم لفكر محمد عبده أن يدخل الأزهر في هذا الوقت، فيما أسمع، وأنا لا أريد أن أكرِّر هنا رأيي الحميد في محمد عبده، وهو ما ذكرته وكرَّرته مرات عديدة في كتابات لي سابقة.

فالشيخ محمد عبده كان مجدِّدًا وكان ثوريًّا، في بدايته شارك في ثورة عرابي ١٨٨١-١٨٨٢ متأثِّرًا بأستاذه جمال الدين الأفغاني، وقد نُفِيَ على إثر ذلك من مصر، وسافر إلى بيروت ثم إلى باريس، حيث شارك الأفغاني في إصدار «العروة

---

(١) سليم البشري (١٩٠٠-١٩٠٤)، علي بن محمد الببلاوي (١٩٠٤-١٩٠٥)، عبد الرحمن الشربيني (١٩٠٥-١٩٠٩)، حسونة النواوي (١٩٠٩-١٩٠٩)، سليم البشري (١٩٠٩-١٩١٦).

الوثقى»، وبعد عودته كان يسعى لتطوير الأزهر والمؤسَّسات الدينيَّة مثل المحاكم الشرعية، واهتمَّ بنُظم التربية والتعليم، ولكنه في هذا الوقت كانت له علاقة باللورد كرومر، وقد أدَّت هذه العلاقة إلى اتهامه سياسيًّا ومن ثم فكريًّا. وقد تُوفِّي سنة ١٩٠٥، وكان ممَّا أنقذه من آثار هذه العلاقة أو التهم بعد ذلك أن سعد زغلول زعيم الحركة الوطنية المصرية كان من تلامذته المتأثِّرين به، وأن الشيخ رشيد رضا حافظ على تراثه وأعطاه الجذور السلفية المميِّزة والمحقِّقة له في إطار الأصول الإسلامية. وهذا من فضل الله تعالى.

هذا يردُّنا لسؤال منهجي في المقارنة بين محافظة الشيخ البشري وتجديدية أو إصلاحية الشيخ محمد عبده: كيف كان يتكوَّن الشيوخ بصفة عامَّة في هذه تلك الحقبة؟

علماء الأزهر لم يكونوا يتكوَّنون بالشهادات الجامعية، إنما بالتلمذة على الشيوخ والفقهاء المعترف بعلمهم وباعهم العلمي الكبير، وكانوا يمنحونهم «الإجازات» للتدريس. وأنا عندي كتاب مخطوط اسمه «**ثبت الشيخ الأمير**»، وعليه إجازتان للشيخ سليم البشري، إحداهما من الشيخ محمد الخناني، والأخرى من الشيخ إبراهيم السقا، وهما يجيزان له التدريس وإجازة من يراه مؤهَّلًا للإجازة من بعده، وذلك على ثبت الشيخ الأمير. والشيخ الأمير كان شيخًا للمالكية في بداية القرن التاسع عشر، وكتاب ثبت الشيخ الأمير تجد فيه كتبًا من كتب الأصول في الدين والعقيدة وكتبًا في الفقه والفروع... مثبت فيه سماع الشيخ الأمير لكلٍّ منها عن فلان عن فلان حتى تصل إلى صاحب الكتاب، وهذا ما وصل إليَّ أنا، ولا بدَّ أنه كانت له إجازات أخرى... كل ذلك بلغ به ما بلغ من إمامة لمساجد معيَّنة، حتى وصل إلى مشيخة السادة المالكيَّة، ثم مشيخة الأزهر.

كان هذا هو السياق المتاح، وكانت الحركة الأهلية لا تزال قادرة على أن تُخرج من بينها من ترعاهم أهليًّا، بالإجازات الفردية من الشيوخ، وبالتقاليد والأعراف

التي لم تضعها الدولة ولا وضعتها في شهادات رسمية، ولا وضعت أصحابها في وظائف، فكان هناك ما يشبه أن يكون «كادر» وتكوُّنًا وظيفيًّا أهليًّا بعيدًا عن سلطة الدولة وقراراتها التنظيمية الحالية. ومن ثم فشخص مثل الشيخ سليم البشري -وهو طفل صغير من أسرة فلاحية- دخل الكتَّاب كشأن الآلاف من أطفال الريف وحفظ القرآن ثم أتي إلى القاهرة في كنف ذاتي لأحد أقاربه، وتعلَّم في حلقات المشايخ في الأزهر. وتمَّ الاعتراف بجهده، وانتقل في التقدير تقديرًا أهليًّا تباعًا في المساجد المختلفة حتى وصل إلى مشيخة السادة المالكية ثم مشيخة الأزهر أكبر مؤسسة أو هيئة دينية مصرية.

هل كانت وظيفة شيخ الأزهر في زمن الشيخ سليم إدارية أم علمية؟ وهل كانت له رسالة واضحة في الواقع الوطني والإسلامي ينتظرها الناس منه؟

كان العمل الأساسي هو الحفاظ على الأزهر، بما يعنيه ذلك الحفاظ من حراسة الشأن الديني، ومن إشاعته ومن تكوين العلماء الحقيقيِّين في الشؤون الدينية والفقهية، وحفاظه على مؤسسة تؤدِّي هذه الوظائف التاريخية العامة كما أدَّتها على مدى زمن طويل، وعلى المداومة على إخراج نوعية العلماء الراسخين الذين عرفهم الأزهر حتى تلك الحقبة (وقد رأينا منهم أمثال عبد الوهاب خلاف، وعلي الخفيف وحسنين مخلوف، وعبد المجيد سليم، ومحمد أبو زهرة)، كانت مهمَّة جليلة تحتاجها الأمة وتنتظرها من الأزهر.

هناك وظائف أساسية كهذه تقوم وتكملها وظائف أخرى في المجتمع. هناك مثلًا وظيفتان بالنسبة للفكر الإسلامي يتعيَّن القيام بهما:

المهمة الأولى- المحافظة على الأصول، وتأكيد الثوابت، والدفاع عنها من محاولات الاقتلاع والتصفية والتجاوز... ولكل من هذه العمليات الثلاث وسائلها

وأساليبها. ويعنينا أن نؤكد على ثوابتنا في مواجهة هذه المحاولات الإفسادية.

والمهمة الثانية- تتعلَّق بمدى تفاعل الثوابت -ومدى حاكميَّتها- للواقع الحاضر في كل حين وآن، وفقًا لما يُبقي ثوابت الشريعة وينفع أهلها والثابتين عليها ويحل مشاكلهم ويرعى أوضاعهم وحياتهم اليومية.

أحيانًا يحدث في التاريخ أن تتضارب الأحوال بين أهل هاتين الوظيفتين، وقد حدث فعلًا في منعطف القرن العشرين. كانت هناك الهجمة الاستعمارية ومحاولات تصفية التعليم الحكومي للجانب الديني، والفصل الحاد بين الدين وشؤون الحياة وتزكية الفلسفات الغربية والفكريات الوافدة من الخارج، فكان يتعين مواجهة ذلك كله بالتأكيد على الثوابت من الفكر الموروث. وكانت هناك وظيفة أخرى تتعلَّق بتحريك الثوابت الدينية والفكرية والثقافية لمواجهة مشكلات الواقع الحال؛ لإيجاد الحلول لما ينفع الناس من خلال هذا التحريك أو التجديد أو الاجتهاد، وتضاربت المدرستان في البداية منذ بداية القرن العشرين.

واليوم، بعد قرن من ذلك، أظن أننا قد بلغنا مرحلة التوافق بين الاتجاهين وإن كان بعد لَأْيٍ، خاصة منذ الثلث الأخير من القرن العشرين تقريبًا على يد أمثال الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهما.

وشبيه بذلك في الناحية السياسية تضارب مدرستين وطنيَّتين بعد الحرب العالمية الأولى: بين اتجاه ما يمكن أن نسمِّيه «الوطنية العلمانية» التي ظهرت من خلال المؤسَّسات المطالبة باستقلال الوطن وتنهج نهجًا علمانيًّا وتجذب لوطنيَّتها جماهير عديدة، وبين «الوطنية الإسلامية» التي كانت تحاول أن تؤكِّد على دور الإسلام واستمرارية المرجعية الداعمة لوطنيَّة المواطنين ولشعورهم الذاتي المستقل على المدى الطويل. وكانت هذه المعركة بين المدرستين لمدى من الزمن. ثم ظهر اتجاه ثالث بعد سبعينيات القرن العشرين يدعو إلى التوحُّد بين التيارين، فيما

أظن وفيما أرجو؛ حيث لم نعد نجد علمانية وطنية بالمعنى الشعبي المعهود من قبل أيام الوفد وقبل ثورة ١٩٥٢، وصرنا أمام «حركات وطنية تصدر عن مرجعية إسلامية» كما كانت من قبل في أيام جمال الدين الأفغاني، والمهدي في السودان، وعبد القادر الجزائري في الجزائر، وعبد الكريم الخطابي في المغرب وغيرهم.

لهذا فقد قام الشيخ سليم بحراسة الأزهر من دعوات الاستشراق ونزعات التغريب، وكان شديد الحساسية تجاه تدخُّل السلطات في شؤون الأزهر، ومن هنا جاءت المواجهة بينه وبين الخديوي، وعبَّر بحدَّة عن رفضه لتدخُّل الخديوي في اختيارات بعض الشيوخ بالأزهر، وفَقَدَ بذلك تأييد سلطة الخديوي، وكان فاقدًا من الأصل تأييد سلطة الإنجليز، فعُزل من المشيخة في ١٩٠٤ تقريبًا، وبعد نحو أربع سنين أو خمس عاد إلى المشيخة وفقًا لشروطه كما جاء بكتاب «الأزهر الشريف في عيده الألفي»، وبقي فيها حتى تُوفِّي في ١٩١٧، وكما جاء في هذا الكتاب أيضًا فإن مواقفه كانت تشهد بالشجاعة وبما يرفع من شأن الأزهر علماء وطلبة، وأنه قاد الحركة الإصلاحية لكن من داخل الإطار الأزهري المعهود.

كيف وصلك هذا... هل بالقراءة عنه بعدما كبرت... أو كيف تأثَّرت به ودخل في تكوينك؟

هذا كله تاريخ عرفته لما كبرت، أما في طفولتي وصباي، فقد كانت بُردة الشيخ تلف بيته بعد وفاته لأكثر من عقدين من السنين، وكانت قصة فصله تنقلها الروايات، أكثر ممَّا تُحكى قصص وجوده، وأن سبب فصله هو الغيرة على استقلال الأزهر وكرامة العلم والعلماء، وأنه فَقَدَ دخْل شيخ الأزهر كراتب وحصص أوقاف، ولم يبق له إلا راتبه كشيخ للسادة المالكية، وهو لا يصل إلى بضعة عشر جنيهًا في الشهر، لا تكفي أسرة متوسطة العدد من الطبقة الوسطى الدنيا، ناهيك عمَّا يلزم لأسرة كبيرة جدًّا، والشيوخ ممَّن كانوا في مثل سنه ومنصبه السابق لهم أتباع «وبيوتهم مفتوحة»، وكان عازفًا عن المال وعن الدنيا، ولما عاد إلى المشيخة

براتبها وحصصها لم يفكِّر في أن يكوِّن أيَّ ثروة، وتُوفِّي بعد نحو عشر سنوات، ولا أعلم أنه ترك ما يُورَث إلا بيته الأقدم في حارة الشيخ سليم بالبغالة في السيدة زينب والأحدث في شارع البشري بحلمية الزيتون، حيث ولدت ونَمَوْتُ إلى سنِّ التاسعة عشرة.

رضعت في طفولتي وتغذَّيت في صباي بقصص تصوِّر هذا الأمر، وتدور حول معنى المعاناة والشموخ ومراعاة كرامة العلم وتبعة خدمة الدين، وصار أشبه بالبداهات عندي أن القيمة الاجتماعية هي قيمة العلم والموقف، وليست قيمة المال ولا السلطان، كانت مسألة محسومة لا ترد عليها شبهة، قد يكون الواقع مع كَرِّ السنين أظهر تخفُّظات هنا وهناك، ولكن بقي «التكوين» مرتبطًا بالمرعى الروحي والقيمي الأول.

هذا ينقلنا إلى الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي نشأتم فيه... كيف تصفونه لنا بعد تلك العقود، وكيف أثَّر في تكوينكم الفكري؟

لقد نشأت في أحضان الطبقة الوسطى من جهتي الأب والأم، وأنا قاهري المولد ابن أب قاهري المولد أيضًا، نزح جدي لأبي من بلدته «محلة بشر»، بالبحيرة إلى القاهرة طلبًا للعلم بالأزهر، ولم يَعُدْ إلى بلدته. كان من أسرة ريفية فقيرة على عادة كل علماء الأزهر من قبل، ومن بعد، وولد أبناؤه بالقاهرة، ومن وُلد بالقاهرة لن يربطه بالريف من بعد أبيه إلا أحد أمرين، الملكية الزراعية أو المقبرة، ولم يكن للجد ملكية زراعية، ثم إنه دفن في مسجد السادة المالكية حيث توجد قبور الأئمة ابن القاسم وأصبغ وأشهب ويحيى بن يحيى الليثي والقويسني وعليش، وأعد لأولاده مقبرتهم عند جدار المسجد من الخارج، أما أقارب الشيخ فكلهم شأنهم شأن غيرهم وفود من القرية إلى المدينة، والأسرة كلها كبارهم وصغارهم، أباعدهم وأقاربهم، اتخذوا طريق التعليم والمهن، وكلهم ممن يعتمدون في معاشهم على رواتبهم من وظائفهم، فهم من ذوي الدخل المحدود، ورزقهم يأتيهم من

عملهم الذهني والمهني، لذلك يكتسبون مكانة في المجتمع تفوق وضعهم الاقتصادي، وكان امتلاك بيت السكن ذو الوحدات العديدة التي تضم العديد من الأعمام وأولادهم ممَّا أبقى على الطابع الممتد للأسرة عشرات السنين، وقد بقيت هذه الروابط بعد تهدُّم البيت والانتشار في الأحياء.

والجد للأم كان يملك أرضًا زراعية بحجم طيب جدًّا، ولكنه كان وحيدًا بهذا التميُّز في أسرة فقيرة أخنى عليها الدهر، وصار رجالها إلى الملكيات الصغيرة جدًّا، وبعضهم إلى العمالة في الأجيال التالية، والبيت كان بيت أسرة ممتدة، ومن علاقات القرابة ما يختلط بعلاقات العمل، والبيت مفتوح الباب من الفجر إلى ما بعد العشاء، وفي رمضان إلى السحور، المحصول يوزَّع أكثر من نصفه على الأقرباء، وعلاقات القرابة أقوى كثيرًا من الانفراز الطبقي، وهكذا بقيت إلى النهاية حتى وفاة الجد ووفاة الخال الوحيد، لذلك كان الوضع الاقتصادي للأسرة هو الوضع المستور للأسر المتوسطة، وكنا نحن نعتمد في كل حياتنا على راتب أبي الذي تدرَّج في القضاء المصري إلى آخر الشوط وتُوفِّيَ قبل المعاش بعامين؛ فعشنا بمعاشه. أما دخل الأم فكان يساعد على غير استمرار ولا اطِّراد على إدخال بعض التحسينات على وسائل العيش، ومن غالب ثمنه أمكن بعد ذلك تأمين بيت مملوك للسكن.

وهنا تبدو ملاحظة، أننا عندما نتحدَّث عن الوضع الاجتماعي بعامة أو الوضع الطبقي بخاصة، لا بدَّ أن يكون واضحًا في ذهننا وحدة الانتماء الاجتماعي التي نقصد بيان وضعها، وأن وجود أسرة ممتدَّة تتباين في داخلها مستويات العيش إنما يفضي إلى تداخُل وحدات هذه الأسرة وتخلُّلها لأنماط من العيش والتكوين الوجداني، وما يثور من خلافات اقتصادية بين وحداتها إنما ينزل منزلة الخلافات الأسرية الداخلية، ويبقى وضعها الاجتماعي جامعًا لهذا التباين متأثرًا بالطابع الغالب وليس بالمفردات.

نستطرد إلى نقطة أبعد، وهي أن تقدير الوضع الاجتماعي إنما يتأثر بنظرنا

نحن للوحدة الاجتماعية التي نريد تحديد وضعها، وقد تختلف النتائج في تقدير واقع محدَّد لا باختلاف هذا الواقع، ولكن باختلاف تحديدنا نحن للوحدة محل الفحص، ولكي نحدِّد هل فلان غني أو فقير، ريفي أو مديني؟ علينا أن نعرف من هو: هل هو فرد أو أسرة «زوج وزوجة وأولاد» أو أسرة ممتدة، أو عشيرة؟ بمعنى أن الحكم بالصورة الواقعية يتوقَّف على تحديد إطار هذه الصورة، وهذا التحديد ينبني على «فكرة» في الأساس، فالفكرة تحدد الإطار والإطار يعطي للواقع معناه.

مثال ذلك: الحديث عن الأقليات في المجتمع، فالحكم على جماعة بأنها أقلية في المجتمع قد يكون حكمًا طبيعيًّا وقد يكون مصنوعًا، يكون طبيعيًّا إذا كانت الأقلية لا تتخلَّل الأكثرية في كل مواضعها ولا تنفرد عنها، وفي أوضاع أخرى لا تكون كذلك، فأنت مثلًا ترسم الحدود السياسية لتركيا بطريقة تجعل الأكراد أقلية، في حين أنها لو رُسمت بطريقة أخرى لكانوا في الإطار الآخر أغلبية، وكذلك شيعة «جبل عامل» في لبنان، وتوقف حسابهم كأقلية أو أغلبية على «الفكرة» التي تسقطها أنت على الواقع وترسم بها حدود دولة معينة.

◄◄ هل كان للتنقل بين الريف والمدينة أثر فيكم... بمعنى هل يمكن أن أنسب ميلكم الفكري للعناية بالاجتماعي مع السياسي إلى تلك الخبرة؟

اتَّفَقَ أن كانت «المدينة» تتمثَّل في ضاحية حلمية الزيتون، وكان الريف يتمثَّل في قرية «الدير» بجوار شبين القناطر وهي بلدة جدِّي لأمي، وبين هذه المدينة وهذه القرية ما لا يزيد عن ثلاثين كيلو مترًا يقطعها قطار الضواحي أو السيارة في زمن لا يصل إلى الساعة الواحدة. فلم تكن أيُّ أجازة تزيد على يومين إلا ونقضيها في القرية.

عرفت هذا الثالوث الذي تقوم عليه الحياة في الريف، الدين والزراعة والأسرة

الممتدَّة، وفهمتُ دور حركات الطرق الصوفية في إيصال الثقافة الدينية والتربية الوجدانية لكلِّ المستويات الشعبية، حتى أدناها مالا وتعليما وعملًا... ورأيت نمطين من التعليم، نمطًا يعطي الريف ويضيف إليه، ونمطًا يأخذ منه وينقص. الأزهر يجذب الريفي ليعلمه قدرًا يكثر أو يقل ثم يعيده إلى قريته ليشكِّل بؤرة إشعاع ثقافي بين أهله، والتعليم الحديث طريق الالتحاق به هو طريق الابتعاد عن الريف ابتعادًا لا رجوع بعده. الأزهر يربِّي للقرية صفوتها، والتعليم الحديث يجرِّد القرية من صفوتها.

وعرفت المجتمع الثقافي الريفي بشيوخه المقيمين ورجال الطرق، وبالبعض من عابري السبيل من الغرباء الذين يطرقون بابك بليل، أو بالأصح يدخلون بلا طرق لأن الباب مفتوح، فيجدون المأوى والمأكل والمبيت وكلمة الترحيب، دون أن يسأله أحد من هو ومن أين أتى وإلى أين يذهب؟ إلا أن يتكلم طواعية. وهم في الغالب فقراء، ولكن فيهم أنصاف متعلِّمين أو أكثر، من الحديث مع بعض هؤلاء، عرفت في صباي لأول مرة من هم العرب العاربة أو العرباء، ومن هم العرب المستعربة، وأن إسماعيل عليه السلام كان من المستعربة، وسمعت عن قحطان وعدنان وجُرْهُم، ومنهم من يروي من شعر الصوفية.

كان ما يتردَّد على الأفواه معًا ممَّا يتناقل بالرواية عن المناقب والمعجزات، وفصلتني عنه السنون، إذا بي أُفاجأ عند قراءتي أدب الصوفية بعد نحو عشرين عامًا، أفاجأ به في كتب أمثال الإمام عبد الوهاب الشعراني، إلى هذا الحد كانت المعارف تنتشر بالتفاعل لتصوغ العقول والنفوس والقلوب، الأزهر والصوفية والموالد، كلها أواصر الربط الثقافي بين الثقافة التقليدية والأحياء القديمة في المدينة والريف.

وفي الجانب الآخر في المدينة، كانت ثقافة المدينة الحديثة، نجدها في النخب الاجتماعية الجديدة، وأساليبها الحديثة في نشر الثقافة والمعارف، والصحافة وما

تنقله من صور المجتمع الغربي، والإذاعة والأغاني العاطفية ونغمات الموسيقى الأوروبية، والمسرح وتراجم الأدب الأوروبي، والسينما خاصة السينما الأمريكية التي استهوت شباب الأربعينيات بعد الحرب ثم جاءت بجوارها السينما الفرنسية والإيطالية مع بدايات الخمسينيات.

التعليم

كيف سلكتم طريقكم في التعليم... خاصة أنه كان تعليماً مدنيًّا حديثًا فيما أعلم؟

من مدرسة الزيتون الابتدائية بحلمية الزيتون إلى مدرسة مصر الجديدة الثانوية إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة بالجيزة، أي من السابعة من العمر إلى التاسعة عشرة والنصف، أي من أكتوبر ١٩٤٠ إلى مايو ١٩٥٣، كان هذا طريقي في مؤسسة التعليم، طريق عادي ليس فيه جديد عن زملائي ولا غريب ولا شاذ، بدأته أقرب للعزلة والانطواء، وأنهيته وقد تجاوزت هذين الأمرين تقريبًا، ولكن بقي لدى شيء منهما ولا يزال، عرفت اتِّقاد العواطف وتوهُّج الوجدان، ولم أجد ملاذًا لي معهما إلا الأدب العربي، سواء الشعر أو النثر الفني، ثم الموسيقى الغربية، أما الأدب العربي فكنت أتلقاه وأحاول معالجته بيني وبين نفسي ويمنعني الحياء أن أظهر أحدًا على ما أكتب. وأما الرسم فكرهته وكرهني، وكان مدرس الرسم يكثر من ضربي في المرحلة الدراسية الأولى، ولم أعرف قط هل كانت قسوته بقدر فشلي أو أكثر أو أقل، كل ما أعرفه أنه ترك لديَّ شعورًا بغربتي التامَّة عن هذا المجال، ولعل ذلك ما صرفني بكل توهُّجي الوجداني إلى الفنون الكلامية وحدها، فصارت هي وسيلة التعبير الوجداني الوحيد.

ومنذ الثانية عشرة بدأت أعرف في القرية شعر شوقي وحافظ، وسقط الزند لأبي العلاء وديوان المتنبي وديوان الحماسة، وصهاريج اللؤلؤ للسيد توفيق

البكري وكتابات طه حسين والعقاد وزكي مبارك وعبد العزيز البشري، ومنذ الرابعة عشرة بدأ اختيار الأصدقاء يجري وأهم عناصره العنصر الثقافي.

في الثانوية العامة درسنا كتاب «تاريخ القرن التاسع عشر» لمحمد قاسم وحسين حسني، وكان من أروع الكتب التي تغذَّتْ بها عضلاتنا الفكرية ورؤيتنا للتاريخ والمجتمع، وخاصة أحداث الثورة الفرنسية ووحدة ألمانيا واستقلال إيطاليا. وكان من يدرسه لنا الأستاذ محمود خفيف رحمه الله، وهو مؤرخ وشاعر وأديب، وكان وطنيًّا وكان ديمقراطيًّا وكان شجاعًا وكان شامخًا، ألا ما أعذب الشموخ.

ثم جاءت مرحلة الجامعة وكلية الحقوق، أحببت القانون، واخترته دون تفكير في غيره، فكان كالقدر ليس له بديل، ولقد لقيني ولقيته، وأحببته وأحبَّني. ما من أستاذ درست عليه إلا نفعني الله بعلمه، ولكن يظل للشيخ عبد الوهاب خلاف أثر خاص، أثر تغلغلَ في نسيج الدماغ وفي عضلة المخ، ولا يزال، لم يعرفني قط ولم يرني قط من بين المئات الذين يحضرون له، ولكن هكذا أثره. كان جادًّا دائمًا، فيه صرامة منهج وفقه، وفيه دقَّة موازين الذهب في اختيار اللفظ، وفيه اقتصاد هائل في استخدام الألفاظ ومقاصده كالشمس واضحة.

أثناء الدراسة، كان يوم نزهتي في الثانوية العامة يوم أقرأ في كتاب «أوروبا في القرن التاسع عشر» ويوم نزهتي في كلية الحقوق يوم أقرأ في كتاب الشيخ خلاف.

◄◄ هل ارتبط ذلك في ذهنكم بالسياق الأوسع من النظام الملكي وما عرف بالحقبة الليبرالية والاحتلال والحركة الوطنية بين الثلاثينيات والأربعينيات؟

عاصرت النظام الملكي الحزبي من الميلاد إلى التاسعة عشرة من العمر إلا شهورًا، واستغرقت مرحلة هذا النظام المرحلة المدرسية من عمري، إلا العام الأخير منها، وعاصرت نظام ٢٣ يوليو بين التاسعة عشرة وبين السابعة والثلاثين

(عندما بدأت نهايته بوفاة عبد الناصر في سبتمبر ١٩٧١) واستغرقت سني العمر من الشباب إلى بدء الكهولة، ثم مرحلة ما بعد ذلك، وهي لا تزال ممتدَّة، سواء في الحياة العامة أو في عمري (حتى ساعتنا هذه).

و«التكوين» هنا يتعلَّق بالمرحلة الأولى، والباقي هو نمو أو إكمال أو تغيير أو تعديل، يَردُ منسوبًا إلى الأصل، والتكوين عندي تجمَّعت عناصره الأساسية في المرحلة الأولى، التي تفتَّحت عيني فيها على صورة مصر في الحرب العالمية الثانية، ثم كان الحدثان التاريخيان الكبيران اللذان عرفتهما بلادنا مما أجرى على هذا التكوين تغييرات هيكلية، وهما حرب ١٩٥٦ وحرب ١٩٦٧، أليس عجيبًا هذا، نحن الذين نأكل الطعام ونمشي في الأسواق وننام في بيوتنا ونردِّد الفكاهات، أليس عجيبًا أن تكون الحرب هي العنصر الأساسي في تشكيل مزاجنا وهُويتنا، نظرت إلى حرب الخليج في ١٩٩١ بهذه العين، ورأيت جيل أولادنا يولد في حرائقها، رأيت الحدث الكبير يدور ويجذب إليه قلوب الشباب، سواء الجادة أو اللاهية، عرضها على النار ثم أعادها وهي مشحونة بما لم ندرك فحواه إلا في الآتي من الأعوام، رعاهم الله وهداهم.

مصر والحرب العالمية الثانية، هذه هي نقطة تقاطع المكان والزمان مع بداية تفتح إدراك الصبي بجماعته وأمَّته، وأعوام ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣ أعوام تقدُّم الجيوش الألمانية في صحراء مصر الغربية ومعارك الصحراء ومعركة العلمين، وأعوام إغارات الطائرات الألمانية على الإسكندرية والقاهرة، وعلى معسكرات الإنجليز في مصر، ومعسكرات الإنجليز والحلفاء القريبة من «حلمية الزيتون» تجعل هذه الضاحية وما حولها هدفًا مستمرًّا لطائرات الألمان و«للقنبر» (القنابل)، فضلًا عن قرب ذلك كله لمطار ألماظة ومعسكرات مصر الجديدة، وأبي يوقظنا مع انطلاق صفارات الإنذار بالليل، لنرتدي ملابسنا ونذهب إلى «المخبأ» المجاور الذي يفصلنا عنه شريط سكة حديد «خط المرج»، وكان يحمل معه حقيبة صغيرة،

فيها متاع قليل وبعض الأوراق، كان هذا بداية للاحتكاك بالوعي الجماعي وبالأحداث العامة.

لم تكن مصر في هذه الأيام محتلَّة وحسْب، بمثل ما عرفت من قبل، لأن الاحتلال كان في هذا الوقت في أشد حالات الحركة. وكان ذا وجود كثيف، وحركته تضاعف من كثافته، فالنقود مثلًا تزداد حجمًا بقدر سرعتها في التداول، ولم يكن الاحتلال إنجليزيًّا فحسب، بل شارك الإنجليز أصناف وألوان من جند الحلفاء، من الأمريكيِّين والهنود وعسكر جنوب أفريقيا، ولم يكن يخلو شارع منهم، ومنهم من يُشاهد مترنِّحًا من الخمر في الربع الأول من الليل وأشجار الشوارع تُطلى جذوعها بالجير الأبيض ليسير الجندي الضال على هداها إلى المعسكرات.

وكان هذا الوجود يثير القلق لدى الناس بعامة، ويثير الفزع لدى النساء، تُخفْنَ به بعضُهن بعضًا، وسيرهن مع الرجال ولو في ربع الليل الأول يعمل حسابه ويدخل في مجال الأمور الخلافية، والحرب تظهر الخبء وتكشف المستور من الحقائق، لذلك بدا الوجود الاستعماري بصورته الغليظة أمام العيان بغير غطاء وبغير تجمُّل، وظهرت شخصيَّتان نمطيَّتان في الوعي الاجتماعي، يتحدث عنهما الناس حديثًا متصلًا وتكتب عنهما الصحافة وترسمهما خطوط الكاريكاتير، شخصية «غني الحرب» بجهله وفظاظته وسوقيَّته وغناه، وشخصية «آرتست الحرب» بإباحيتها ودونيَّتها، وكل منهما ثمرة وجود أجنبي بغيض وثمرة حرب «لا ناقة لنا فيها ولا جمل» كما تردَّد على الألسنة وقتها تعبيرًا عن هذه الحرب.

التقط الوعي سريعًا –في حدود قدرة ابن الثامنة أو العاشرة– ما أشكل وما لم يشكل من أحداث بلاده، مما كان يثير خلافات بين الكبار ومما لم يُثِرْ، أزمة حكومة حسين سري وأزمة الخبز ومظاهرات «أقبل يا روميل» كدعوة للألمان نكاية في الإنجليز، ثم محاصرة الدبابات البريطانية لقصر الملك وتولِّي النحاس الحكم (٤

فبراير ١٩٤٢)، وخلافات الملك والنحاس، وقصص سيطرة النحاس على الحكم وقصص فساد الملك الشاب.

وما أن اقتربتُ من الحادية عشرة إلا وكان خياري الوطني والديمقراطي محسومًا، وليس لي في ذلك فضل، ولا دلالة لذلك إلا أنني كنت أسير في سياق، وكان السياق يقود المصريِّين بعامة إلى هذا الخيار، أن يسقط جسم على الأرض، فهذا لا يحتاج للتفتيش عن سبب لأنه إملاء السياق الذي تحدثه الجاذبية في كل الأجسام، إنما ما يحتاج إلى تفكير وتدبر هو أن يحدث العكس فيطير الجسم من أسفل إلى أعلى. بعد الحرب كانت كلمة «الجلاء» تحمل أعذب النغم، علقت بها الشارات على الصدور، ونسجت على أشرطة الحداد التي كانت توضع على الأكمام، وهتفت بها المظاهرات، وسقطت تحت وطأتها حكومات وتألَّفت حكومات... كل هذا معروف مشتهر، وأثره في «التكوين» منظور، ولكن النقطة التي قد تكون خفيَّة، عن هذا الجيل وعن أجيال سبقت ولحقت، هو أن يتبلور الوعي في ظروف مفارقة تكاد تكون تامة بين المثال المحمول في الصدور وبين ما يجري في الواقع، وأن تقوم هذه الفجوة الواسعة بين الرجاء وبين الفعل، وليس الهول في سعة الفجوة ولكن الهول كله في حركة الاتساع والتدابر بين حوافها.

سألت نفسي مرة: لو كنَّا نشأنا في عهد ليس فيه احتلال أجنبي، وفيه حكم لا تجتمع الأمة على تجريحه كالملك فاروق، هل كان نوع التربية السياسية يختلف، والمزاج ونوع ردود الفعل يختلف؟ من أعقد الأمور الإجابة على الأسئلة الافتراضية، رحم الله فقهاءنا القدامى في الفقه الإسلامي كانوا يرفضون الجواب على سؤال يبدأ بقول «أرأيت لو كان...»، باعتبارها افتراضات صورية وليست واقعًا فعليًّا، ومن ثم تنتمي إلى تهويمات الخيال.

تأثير الوالد

⏮ الوالد المستشار عبد الفتاح البشري... من المؤكد أنه كان له تأثيره في شخصيتكم وخاصة في الناحية العملية القضائية... كيف رأيت والدكم رحمه الله؟

أبي هو الشخصية التي كوَّنتني بوصفي قاضيًا في حياتي التالية لوفاته، وكما سأقول في المستقبل إن شاء الله، إنني منذ بدء تعييني حيث عُيِّنْتُ في مجلس الدولة -وهي جهة قضائية- كنت ألاحظ أن لديَّ خبرة القاضي وأنماط سلوكه وحكمه على التصرُّفات، كنت ألحظ أنه يتوافر لديَّ من ذلك ما عسى ألا يكون متوفِّرًا بذات القدر لدى من هو أكبر مني سنًّا في ذات العمل القضائي الذي أعمل به، وهذا ناتج عمَّا استطعت أن أستوعبه من تجربة أبي في القضاء الذي تُوفِّي في فبراير سنة ١٩٥١ رئيسًا لمحكمة الاستئناف عن ٥٨ عامًا وأنا أصغر أولاده، كنت في السابعة عشر من عمري لم أتجاوزها إلا بشهرين أو ثلاثة، وأخي الأكبر يحيى كان في أوَّل عهده باشتغاله محاميًا لدى هيئة قضايا الدولة، لم يمضِ عليه أكثر من عام واحد، وأخي ظافر كان في السنة النهائية في كلية التجارة وأنا في السنة الثانية من كلية الحقوق، وكان أبي يجلس معنا في فترة العشاء ساعة أو ساعتين أو ثلاثة يوميًّا نتبادل فيها الحوارات أو ذكرياته أو تعرُّفه على مشكلاتنا، أو رأيه فيما يثور من قضايا أو مسائل في الحياة الجارية العامة أو الخاصة، وكنت أنا أصغر أبنائه أستمع إليه بانتباه شديد وأستوعب بقدر ما أستطيع ما يوحي إليَّ كلامه في مجلس يغلب عليَّ فيه الصمت أكثر من الحديث، بحكم سنِّي وبحكم أنني كنت إلى الخجل والحياء أقرب مني إلى الإفصاح (عمَّال على بَطَّال يعني)... ومن هذه الجلسات تربَّيْنا وحصلنا على ما يمكن أن نحصل عليه من خبراته وأساليب حكمه.

والدي كان على درجة من الحياد والموضوعية في تقديره للأمور، وكان له في السياسة رأي يتَّفق مع المجرى العام للنظر الوطني والديمقراطي السائد وقتها بين

نُخب كثيرة من المصريِّين. كان طُلْعة في القراءات وفي الأدب العربي شعرًا ونثرًا.

ولما تُوفِّيَ أصابني إحساسٌ شديدٌ بالفَقْد، وظلَّ هذا الشعور معي أستصحبه وأشعر به على مدًى من السنين التالية، فيما عسى أن يكون رأيه فيَّ؟ إن كان في الحياة الأخرى يعرف ما آلت إليه أوضاعي الحياتية والعملية، ثم غمرتني الحياة فيما غمرت بقضِّها وقضيضها.

كان مطبوعًا في تقديره للأمور ووزنها أن يكون على قدر من الحياد والموضوعية في الحُكم عليها، وكان لا يتكلَّم كثيرًا عن القضايا التي ينظرها ويحكم فيها. ولكن حكمه على القضايا الحياتية العامة، كان يتَّسم بقدر من الموضوعية والبعد عن النظر المصلحي الذاتي، وأظن أن ذلك أثَّر فيَّ وفي أولاده، فقد صارت تلك صفة تكاد تكون عامة فيمن خلَّف من أبناء.

⏮ مما قرأت أن المستشار عبد الفتاح البشري كان قد رفض أن توضع عليه حراسة أثناء نظره قضية معينة... ما قصة هذه القضيَّة؟

ما حدث أنه كان رئيسًا لواحدة من الدوائر الثلاث في محاكم الجنايات بمحكمة استئناف مصر، أي بالقاهرة، في نهاية الأربعينيات، وفي ظروف توهُّج الحركة السياسية الوطنية والديمقراطية والهجوم على السراي في الصحافة وغيرها. وكانت تعرض عليه الدعاوى الخاصة بالصحفيِّين، واطَّرد قضاؤه فيها بالبراءة. وفي الحقيقة، كانت الدوائر الأخرى لمحكمة الاستئناف تحكم بأحكام مماثلة، ممَّا يدلُّ على أن جمهرة القُضاة في هذا الوقت كانوا على هذا القدر من الاستقلالية في نظرهم وفي حكمهم، وعلى هذا القدر من الاستقلال في إعطاء حقِّ الأفراد في التعبير عن آرائهم والتعبير عنها علانية ودون قيد، كان هذا مسلكًا قضائيًّا سائدًا في ذلك الوقت. وفي ذات هذا الوقت كان قد اغتيل المستشار أحمد الخازندار -وهو مستشار زميل كبير- وأحد كبار رجال القضاء وقتها، وقُدِّمت الدعوى للدائرة التي يرأسها عبد الفتاح البشري لمعاقبة مرتكبي هذا الفعل وكان اثنان من

الشباب ضُبطَا متلبِّسيْن بواقعة القتل واعترفَا بفعلهما. وأذكر أن أبي في أول جلسة عندما أثار أَمامه المحامون أن القتيل كان مستشارًا للمحكمة عقَّب أبي عليهم بأنه مجنيٌّ عليه كأيِّ مجنيٍّ عليه آخر، وأمامنا الآن هو النظر في مدى مسؤولية الفاعليْن؛ حتى يكف أي أثر أو فكرة تختلج في صدر أي أحد تتعلَّق بموقف المحكمة من شخصية المجني عليه. وبعد كلِّ إجراءات التقاضي التي تمَّت، حكم على الفاعليْن بالأشغال الشاقة المؤبَّدة وليس بالإعدام.

لم يتكلَّم معنا في هذه القضية أبدًا طوال نظره لها، لكنه بعدما حكم فيها وقضى سألناه نحن أبناؤه: كيف كان التقدير في هذا الشأن من جانب المحكمة لنعرف وجهة نظره، فقال: إن القتل قتل، وعقوبته تخضع لتقدير المحكمة عند تثبُّتها من الفعل، ولكنها تُدْخِلُ دائمًا في اعتبارها البواعث، ونحن نقدِّر الفرق بين من يقتل ليسرق، ومن يقتل ليغنم شيئًا، وبين من يقتل وفي ذهنه وهو ذاهب لارتكاب فعلته أنه ربما يُقتل هو قبل أن يرتكب الفعل، فهو ذاهب ليس ليرتكب هذا الفعل كفعل، ولكنه ينطوي صدره على اعتقاد بأنه يضحِّي بنفسه أيضًا عند فعل ذلك، كيف أتجاهل ذلك الباعث ولا أفرِّق بينه وبين القاتل ليسرق.

ولماذا وضع القاضي سلطة تعديل العقاب والنزول به إن لم يكن ذلك لمراعاة تلك الفوارق المتعلِّقة بالبواعث حتى لو كانت بواعث غير صحيحة، لكنها تنطوي على فكرة إفناء الذات والتضحية بالذات فيما يؤدِّيه من قتل مجرَّم؟

والحقيقة أنه لم يكن هو وحده من يفكر بهذه الطريقة من بين قضاة مصر، ونحن نعلم ذات هذا المنطق في الحكم الذي صدر في مقتل أمين عثمان -الوزير الوفدي- الذي اشترك في قتله أنور السادات مع (المتهم الأول حسين توفيق وغيره) سنة ١٩٤٦، وكذلك تفجيرات سينما مترو وغيرها ١٩٤٧، وقد حكمت المحكمة بأحكام أخرى مراعية ذات هذا التقدير المتعلِّق بالبواعث لدى مرتكبي أفعال يعاقَب عليها، ولكن الفعل ذاته كان ينطوي على استعداد لإنكار الذات

والتضحية بها في ذات الوقت.

إنها ثقافة قضائية أو ثقافة ليبرالية سياسية انعكست مهنيًّا في التثقيف الذاتي للغالبية من رجال القضاء في ذلك الوقت. بدليل مثلًا أنه كانت هناك عناصر كانت معروفة بانحيازها السياسي فلما تولَّت القضاء على رأس هيئات قضائية كبيرة تجرَّدت فعلًا من انحيازاتها السياسية وانطبع عملها بالموقف القضائي المستقل البعيد عن المواقف والميول السياسية السابقة.

ومن الأدلَّة على ذلك هناك مثلان مهمَّان: أولهما- عبد العزيز فهمي الذي كان قطبًا ورئيسًا للأحرار الدستوريِّين، فلما تولَّى محكمة النقض كأول رئيس لها سنة ١٩٣٣ ابتعد تمامًا عن العمل السياسي، وصارت أحكامه على قدر من الاستقلالية القضائية والمهنية.

ثانيهما- نجده لدى د. عبد الرزاق السنهوري الذي كان من أقطاب الحزب السعدي ووزيرًا للمعارف في عهد حكومة السعديِّين في الأربعينيات، فلمَّا تولَّى رئاسة مجلس الدولة عرفت أحكامه وسلوكياته القضائية الحيدة التامة والاستقلالية رفيعة المستوى.

وهذا بالطبع لا يعود إلى الصفات الذاتية لهؤلاء الأشخاص، ولكنَّه يبيِّن كيف كان لهذه الوظيفة من التقاليد ومن التكوُّن الثقافي العام والشامل لدي قضاتها ورجالاتها وكذلك الشعور العام للناس وقتها ما لا يمكن السماح به لانحياز يأتي مخالفًا لذلك.

◄◄ هل يمكن القول إن هذه كانت ثقافة غربية؟ خاصة أن التكوين العلمي لهذه الطبقة من القضاة كانت عبر كلية الحقوق الحديثة التي أنشئت في عهد الاحتلال؟

هذه ليست ثقافة غربية، تقاليد القضاء واستقلاليته لدينا تأتي من الفكرية

الإسلامية السائدة في المجتمع، لأن القاضي في الفكرية الإسلامية وإن عيَّنه الحاكم لكنه يتبع في قضائه قانونًا لم يضعْه هذا الحاكم، إنما أتاه من القرآن والسنة ووصل إليه عبر عديد من الفقهاء والمفسِّرين السابقين، ممن لم يكونوا ينتمون للحاكم ولا سلطانه. ولذلك فإن فكرة قداسة العملية القضائية وقداسة مجلس القضاء إنما أتت من الفكرة المستصحَبة في ثقافتنا الإسلامية السائدة وهي قداسة المسجد، حيث كان القضاة يمارسون عملهم في كثير من الأحيان في المساجد.

نحن نلحظ أن ثلاث قاعات: قاعة التعليم وقاعة القضاء وقاعة البرلمان (التشريع)، دائمًا كان يقال عليها «القاعة المقدسة» حتى بعد أن جرت في إطار العملية الغربية العلمانية. القداسة كانت قادمة من أن هذه الممارسات كانت تتم في إطار المسجد في التاريخ الإسلامي.

وأنا -في تقديري وبحكم مُعايشتي للهيئة القضائية- كنت ألاحظ أن أقوى ما كانت عليه أحكام المحاكم كانت من قضاة تتلمذوا على الثقافة الإسلامية التشريعية فقهًا وقضاءً، ونَهَلُوا منها ومن علم أصول الفقه الذي كان هو أعمق وسيلة لنا حتى في التعامل مع النصوص الوضعية، لأنه أكثر منهج عقلي يمكِّننا من ضبط الأحكام ومرونتها في ذات الوقت...، فعلم أصول الفقه منضبط جدًّا ومرن ورحب جدًّا في ذات الوقت. وأحسن من عرفنا من القضاة هم من كانت أصول الفقه تمثل خلفيَّتهم الفكرية والمنطقية فيما يتعاملون به من أحكام حتى بالنسبة لنظرهم في القانون الوضعي.

وأمثلة على ذلك: القاضيان عبد العزيز فهمي والسنهوري، بكل ما كان لهما من ثقافة غربية، فإن فقه الشريعة الإسلامية كان حاكمًا لأساليبهم الفكرية، وهم يعترفون بذلك، فيما وصل إلينا من كتاباتهم وتعليقاتهم.

كان القضاة يطبِّقون القانون المدني، وكان مأخوذًا عن القانون الفرنسي

والتعليم في كلية الحقوق، وكانت البعثات لدراسة القانون أغلبها توجَّه إلى فرنسا لهذا السبب... كانت هناك دعوة لأخذ القانون المدني من الشريعة الإسلامية، وتجدها على لسان السنهوري نفسه سنة ١٩٣٣ في الاحتفال بالعيد الخمسين لإنشاء المحاكم الأهلية وقال ساعتها كلمة مهمة: إننا نشكو من احتلال فرنسي في مجال التشريع بمثل ما نشكو من احتلال إنجليزي في المجال العسكري والسياسي. ولكن كانت كليات الحقوق كلها تدرس من الثقافة الغربية، كانت الشريعة تُدرس في كليات الحقوق كمادة واحدة في كل سنة، ولكنها كانت تحظى باهتمام كبير، وكان أساتذتها على الغاية من العلم والقدرة على التعمق في التفكير القانوني: الشيخ زيد الإبياني، الشيخ أحمد أبو الفتح، الشيخ أحمد إبراهيم، وهم من رجال الرعيل الأول في هذا المجال. ثم نذكر منهم من أدركناهم نحن مثل: الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد أبو زهرة... كانوا مجدِّدين وفقهاء ومنظِّرين واشتغلوا كثيرًا في وضع النظريات الفقهية على النمط الحديث من خلال الشريعة الإسلامية؛ بمعنى صياغة الفقه الإسلامي في صورة نظريات فقهية عامة متناسقة، كنظرية الالتزام، نظرية الجريمة، نظرية العقد، نظرية الملكية...إلخ.

ولذلك كان لهؤلاء دور كبير جدًّا في إشاعة الفكرية الإسلامية الفقهية بين خريجي الحقوق وبين النابهين منهم؛ سيما أن أصول الفقه كمنهج للتفسير لا يضاهيه -في يقيني- منهج آخر فيما تعلَّمناه من الفقه الغربي، من حيث مرونته الكبيرة جدًّا وانضباطه الكبير جدًّا كذلك، كما سبق أن ذكرت في هذا الحديث. ولذلك فقد كان دائمًا هذا التشكُّل موجودًا لدى القضاة في ممارساتهم القضائية.

كانت وزارة الحقانية نوعًا من أنواع السيطرة على القضاء وتوجيهه، لكن يلاحظ شيء مهم في هذا الشأن: أننا في الفترة التي نتحدَّث عنها -وهي فترة نظام

الحكم في مصر في ظل دستور ١٩٢٣- أن الأوضاع المصرية السياسية في ظل هذا الدستور كانت تقوم على أن هناك ثلاث قوى سياسية تتداول الحكم: الإنجليز بما لهم من احتلال عسكري في مصر، وبما يستطيعون أن يتداخلوا به من خلال أحزاب الأقلية المتصلة بهم. والقوة الثانية: الملك بما له من نفوذ وسلطة على جهاز الإدارة المصري. والقوة الثالثة هي: الوفد بما يملك من تنظيم شعبي واسع النطاق ومؤثِّر جدًّا في التحريك السياسي في البلاد.

وكانت كلما انضمَّت قوتان إلى بعضهما سقطت الأخرى، وهكذا عُرف تداول السلطة في هذا الوقت في هذا الشكل السريع؛ بحيث لا نجد وزارة استقرَّت في الحكم سنتين أو ثلاثًا، وأكثر وزارة استقرَّت في الحكم بمجلس نيابي واحد ١٩٤٥-١٩٥٠ ومع ذلك تداولها وزراء وأحزاب من الوفد إلى الأحرار الدستوريين إلى السعديين.

وهذا الوضع السياسي العام تولَّد عنه أن وزراء العدل كانوا يتغيَّرون بحيث لا تجد وزيرًا للعدل استمرَّ في منصبه أكثر من عام ونصف، أو عامين في حالات نادرة. وكثرة تداول الأشخاص على المنصب يضعف السياسات المتَّخذة من خلال هذا المنصب، فكان القضاء مستمرًّا والمناصب متغيِّرة. ومن كان متغيِّرًا -مهما عظمت سلطته- لا يملك من القوة والاستمرارية ما يستطيع أن يؤثر به على المستمِرِّ، اللهم إلا في نُطُقٍ محدودة. ولذلك نجد أن دستور ١٩٢٣، وإن كان نصَّ على استقلال القضاء، فقد كان في انتظار قانون يصدر بذلك، ولم يصدر إلا سنة ١٩٤٣ أول قانون لاستقلال القضاء، أي بعد عشرين سنة من إصدار الدستور، ومع ذلك كان الاستقلال الواقعي للقضاء في هذا الوقت السابق على صدور القانون أقوى من الاستقلال الفعلي الآن في زمننا هذا، ونحن نتكلم هذا الحديث.

في محراب القضاء

◄◄ وهذا ينقلنا إلى كيف تكوَّن المستشار طارق البشري القاضي... خاصة أنكم التحقتم بكلية الحقوق سنة ١٩٤٩، كيف كنتم طالبًا ودارسًا وكيف تدرَّجت لمقام القضاء؟

أولًا- دخلت كلية الحقوق في أكتوبر ١٩٤٩، وتركتها بشهادة الليسانس في مايو ١٩٥٣، كنتُ تلميذًا وطالبًا من أواسط التلاميذ والطلاب، لم أكن شديد التفوق ولا كنت شديد التراخي. كنت دائمًا بين ترتيب من العشر إلى العشرين في فصول دراسية تقرب من الخمسة والثلاثين إلى الأربعين طالبًا. وفي كلية الحقوق كنت أدور حول تقدير (جيد)، أرتفع قليلًا في درجاتي أو أنخفض قليلًا.

وكنت أهتمُّ بقراءات خارجية أساسها الأدب والشعر والثقافة الجارية وقتها... وكان اهتمامي بالسياسة هو في سياق اهتمام غالب المصريِّين وقتها في الإطار الوطني، وفي التعاطف مع سياسات حزب الوفد المصري الذي كان في المعارضة بين عامي ١٩٤٥ - ١٩٥٠، رغم أنه ذو شعبية هائلة في الانتخابات تكفل له في أية انتخابات حرَّة أغلبية عالية جدًّا أقل ما وصلت إليه ٧٠٪ من مقاعد مجلس النواب في سنة ١٩٥٠ وذلك في أواخر عهده. وكان هذا التعاطف يعني صدورًا عن الموقف الوطني المعادي للاحتلال وللاستعمار عامة، والموقف الديمقراطي المخاصم لسلطة الملك والحكومات المستبدة. وعندما وصل الوفد إلى الحكم ما بين سنتي ١٩٥٠ - ١٩٥٢ وظهر من سياساته نوع من التقاعس في علاقاته بالملك؛ بدأ الموقف النقدي تجاهه يزداد وأنا كنت في هذا الموقف، وكنا نلمح من التعاطف مع السياسات الناقدة لذلك مِمَّا كان يعبِّر عنها أحزاب مثل مصر الفتاة أو اليساريين أو غيرهم. وكان الموقف الديني بالنسبة لي أنني أقرأ كثيرًا في الشعر العربي وفي كتب الفقه وأستجيب لهذا التكوين الثقافي مع انفتاحي أيضًا على الثقافة الغربية بغير عداء لها ولا خصام؛ سواء في السينما أو القصص أو ما

يظهر من مقالات الكتاب الإعلاميِّين دون مساس بالأصول والقواعد الدينية التي نشأت عليها وتربَّيت في إطار الركون الثقافي إليها.

عادات العمل كقاضٍ أن أفكر جيدًا، وأستمع جيدًا، وألَّا أبدي رأيي إلا بعد أن أستوفي كل هذه الأمور، وأن أزمَّ نفسي عن هذه العادات السريعة، حتى يتبلور لي موقف متكامل، وألا أتكلم كثيرًا، وأن أستمع وأقرأ كثيرًا... كل هذه العادات كانت من واجبات المهنة، ولعلها صادفت صفات ذاتية فيَّ تتَّفق معها أو تتناسب معها، فاستطعت أن أستجيب لها بشكل قد يبدو أحيانًا مبالغًا فيه، وأنني لم أخرج من هذه الحالة -عندما قلت ذلك وقتها- لا أظن أنني خرجت من هذه الحالة أيضًا، فقد صارت أو كانت هي في الأصل طبعًا وطبيعة فيَّ... والله المستعان.

الأساتذة في كلية الحقوق... من كان له تأثير في تكوينكم القانوني؟

من أساتذتي في كلية الحقوق الدكتور شفيق شحاتة درستُ عليه مرَّتين، في السنة الأولى بالكلية، ١٩٤٩/ ١٩٥٠ درَّس لنا تاريخ القانون، واستنَّ في تدريس المادة على عهده سُنة لم تعرف من قبله ولا من بعده. فمن قبل كان تاريخ القانون يدرس فيه قوانين حمورابي والقانون الروماني وما أشبه، أما هو فقد جعل المادة أساسها تدريس برديات فرعونية لعقود ومعاملات استخلص منها نظامًا قانونيًّا، ودرس لنا بعد ذلك في سنة الليسانس النهائية مادة التأمينات العينية (كالرهون وما أشبهها)، وكتابه فيها شديد التركيز تشعر منه فعلًا بأثر كبير للفقه الإسلامي في صياغاته شديدة التركيز، شديدة الاختصار، كثيفة المعاني. فقد كان أعجوبة من أعاجيب التدريس وقتها. وعلِمنا وقتها أن رسالة الدكتوراه التي نال بها درجة الدكتوراه من كلية الحقوق في جامعة القاهرة كانت عن (نظرية الالتزامات في الفقه الحنفي) وكان المشرف عليه أحد أساتذة الشريعة الكبار في الكلية هو الشيخ أحمد إبراهيم.

والشيخ أحمد إبراهيم[١] والشيخ زيد الإبياني[٢] والشيخ أحمد أبو الفتوح كانوا

(١) الشيخ العلامة الفقيه أحمد إبراهيم بك (١٢٩١ - ١٣٦٤ هـ/ ١٨٧٤ - ١٩٤٥م) هو أحمد بن إبراهيم إبراهيم الحسيني ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما، التحق بالأزهر الشريف وحصل على الثانوية منه، ثم التحق بمدرسة دار العلوم سنة (١٣١١هـ/ ١٨٩٣م) وهو في العشرين من عمره، أمضى تسع سنوات مدرسًا للغة العربية في المدارس العامة وكان من تلميذاته فيها ملك حفني ناصف، ودرَّس أيضًا بدار العلوم، وفي سنة ١٩٠٦م نُقل للعمل مدرسًا للشريعة الإسلامية بمدرسة الحقوق، ثم نقل بعد سنة واحدة لمدرسة القضاء الشرعي وممَّن تخرج عليه فيها الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ علي الخفيف، وفي سنة ١٩٣٠م أصبح أستاذًا لكرسي الشريعة في سنة ١٩٣٠م، وانتخب وكيلًا لكلية الحقوق في سنة ١٩٣٣م، وفي سنة ١٩٣٤م أحيل إلى المعاش، ولكنه ظلَّ أستاذًا غير متفرغ بالكلية بقسم الدكتوراه.شارك في تأسيس جمعية الشبان المسلمين سنة ١٩٢٧م، وتولَّى ركن الإفتاء فيها، واختير وكيلًا عاما لها سنة ١٩٤١م عن سابقه الشيخ عبد الوهاب النجار. انتخب لعضوية المجمع اللغوي سنة ١٩٤٢م ضمن خمسة أعضاء آخرين، في المكان الذي خلا بوفاة الأستاذ عبد القادر حمزة.

يُعَدُّ أحمد إبراهيم بك أحد فقهاء الأمة الإسلامية المعدودين في العصر الحديث، قال الشيخ محمد رشيد رضا: «صديقنا الأستاذ الشيخ أحمد إبراهيم مدرس الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق أفقه فقهاء مصر في هذا العصر». ووصفه بالعَلَّامة، وقال عمر بك لطفي وكيل مدرسة الحقوق: «إنني لم أر في مصر من يضاهي في إلقائه وتحقيقه أكبر علماء الحقوق في أوروبا إلا هذا الأستاذ». وكان تلاميذه في مدرسة القضاء الشرعي يلقبونه بـ«أديب الفقهاء وفقيه الأدباء»، وقال الشيخ محمد أبو زهرة «كان أديبًا وشاعرًا مجيدًا، فلو لم يشتهر بالفقه لاشتهر بالأدب». وقد عدَّته «دائرة المعارف الأمريكية للشخصيات العلمية» رجلًا عالميًّا، فنشرت تاريخ حياته وأسماء مؤلفاته. وله نحو ٢٥ كتابًا، منها: أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، طرق القضاء في الشريعة الإسلامية، وطرق الإثبات الشرعية، وأحكام الهبة والوصية وتصرفات المريض، والقصاص في الشريعة الإسلامية وفي قانون العقوبات المصري، وتاريخ القضاء في الإسلام. وله عدَّة مقالات في مجلة المنار ومجلة القضاء الشرعي.

وقد توفي رحمه الله يوم الأربعاء ١١ من ذي القعدة ١٣٦٤هـ، الموافق ١٧ من أكتوبر ١٩٤٥م عن إحدى وسبعين سنة.

(٢) العلامة الحقوقي محمد زيد بك الإبياني الدرعمي (١٢٧٨ - ١٣٥٤ هـ/ ١٨٦٢ - ١٩٣٦م)،

من الرعيل الأول الذين قاموا بتدريس الفقه الإسلامي في مدرسة الحقوق الخديوية عند نشأتها سنة ١٨٨٦ حتى ضُمَّتْ إلى جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة) سنة ١٩٢٧. وكان هذا الجيل من فقهاء الشريعة الإسلامية هم من قاموا بصياغة النظريات القانونية (كنظرية الالتزام وغيرها) بالأسلوب الحديث من مواد الفقه

من آل زيد في إبيانة بغربية مصر. ولد بها سنة ١٢٧٨هـ/ ١٨٦٢م، وتعلَّم بالأزهر ثم بدار العلوم في القاهرة.وعين منذ تخرُّجه فيها لتدريس الشريعة الإسلامية في مدرسة الحقوق مدة ثمانٍ وثلاثين سنة من ١٨٩٢ إلى ١٩٣٠ م، وعكف على دراسة الأصول والمسائل الشرعية حتى أصبح مرجعًا وحجَّة فيها. وله أثر كبير في بعث النهضة الفقهية الحديثة، وتكوين العقلية الشرعية المعاصرة.

وكان محمد قدري باشا – وزير الحقانية – فكَّر في وضْع ثلاثة كتب، على نظام الكتب القانونيَّة، وقد نفذ فكرتَه؛ فألَّف كتابًا في الأحوال الشخصيَّة، وثانيًا في أحكام القانون، سماه «قانون العدل والإنصاف»، وثالثًا في أحكام المعاملات الماليَّة، وبهذا كان قدري باشا أوَّل فاتح جديد في المؤلَّفات الفقهيَّة الإسلاميَّة بمصر، ورفع بعد ذلك العِبء الثقيل عن طلاب الأحكام الشرعيَّة.

وقام الشيخ الإبياني بتدريس الأحوال الشخصيَّة لطُلاب الحقوق من كتاب قدري باشا، وكان يكتب ما يعنُّ له من التعليقات عليه، حتى تكامَل عملُه، فوضع شرحًا وافيًا ممتعًا لكتاب قدري باشا في ثلاثة مجلدات، وقد تلقَّاه الناس بالقبول. ووضع لهذه الغاية عدَّة مؤلفات قيمة أخرى، تشهد له بغزارة المادة وبراعة الاستقراء والعرض.

وكان الشيخ الإبياني يحضر مجالس الفكر التي يجتمع فيها أمثال الشيخ محمد عبده، وأحمد فتحي زغلول، وقاسم أمين، وقد تخرَّج على يده جمهرة حافلة من عظماء زعماء مصر ومن أعلام القضاء والمحاماة في عصره. وله كتب منها: شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية في فقه الحنفية لمحمد قدري باشا، وله عليه شرحان: صغير، وكبير في ثلاثة أجزاء، وقد طُبع لأوَّل مرَّة سنة ١٩٠٤م. وتُرجِم هذا الشرح إلى اللغة الفرنسيَّة، ونال من أجله وسام الليجون دونير من فرنسا (وسام الشرف الفرنسي)، ومباحث الوقف، ومختصر في الوقف، ومباحث المرافعات وصور التوثيقات الشرعية ألَّفَه مع محمد سلامة السنجلفي، وشرح مرشد الحيران في المعاملات الشرعية لمحمد قدري باشا بالاشتراك مع محمد سلامة السنجلفي.

وقد توفي رحمه الله بالقاهرة سنة ١٣٥٤ هـ/ ١٩٣٦م.

الإسلامي، بمثل ما قام محمد قدري باشا[(١)] الذي كان وزيرًا من قبل ذلك، بوضع التقنين المدني من الفقه الإسلامي الحنفي، ذلك أنهم أدركوا أن الفقه الإسلامي مع شموله وعمقه إلا أنه مصوغ في صيغ أقوال وآراء متعدِّدة، وأن ما يُبقيه ويُظهر رصانته وعمقه وتماسُكه هو أن يصاغ بالطريقة الحديثة أو بالطريقتين الحديثتين، وهما: تقنينه أي جعله في مواد مترابطة ومنتظمة كشأن التقنينات الحديثة، وتجميعه أيضًا في نظريات بالأسلوب الحديث. فبالتنظير والتقنين قام هؤلاء القوم بالفكرة الأساسية والخدمة الكبرى التي أدُّوها للشريعة الإسلامية، وهو ما كانت تحتاج إليه فعلًا في هذا العصر.

وخلفهم بعد ذلك الجيل الثاني الذي درسنا نحن عليه، وهم على ترتيب تدريسهم لنا في كلية الحقوق: (الشيخ على الخفيف ثم الشيخ محمد أبو زهرة ثم الشيخ عبد الوهاب خلاف) وهم علماء أجلاء من خريجي مدرسة القضاء الشرعي.

سنعود إلى هذه المشيخة إن شاء الله تعالى في باب الفكر الإسلامي... لكن هل التحقتم بالقضاء بمجرَّد التخرُّج... كيف جاء تعيينكم في الوظيفة القضائية؟

حين تخرَّجت في كلية الحقوق، كانت ثورة ٢٣ يوليو قد قامت سنة ١٩٥٢، وكانت الظروف الاقتصادية أرجأت التعيينات في جهات القضاء لدفعة ١٩٥٢، ولم تبدأ بتعيينهم إلا مع دفعة ١٩٥٣ ولذلك تأخَّر النظر في إمكانيات التحاقي

(١) محمد قدري باشا، ولد في ملوي في حدود عام ١٢٣٧هـ/ ١٨٢١م وتوفي عام ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٦م، وهو فقيه وقانوني مصري كبير تركي الأصل، له مؤلَّفات في تقنين الفقه الإسلامي خاصة على المذهب الحنفي، عمل مبكرًا على إصدار قانون خاص بالأحوال الشخصية في كتابه (مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان)، وله عنوان فرعي: «في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ملائمًا لعرف الديار المصرية وسائر الأمم الإسلامية»، وكذلك كتابه (قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشاكل الأوقاف)، ويعد من أوائل من عمل في القانون المقارن وسعى في إخراج الفقه الإسلامي في ثوب قانوني حديث.

بهذا العمل بضعة شهور. وكنت أقل من سن ٢١ سنة فلم أستطع الالتحاق بنقابة المحامين، فبدأت في دراسة دراسات عليا في كلية الحقوق، وكان قانون الإصلاح الزراعي قد صدر في سبتمبر ١٩٥٢ وبدأ تنفيذه بالاستيلاء على ما يزيد عن مئتي فدان لدى كبار الملاك وتوزيعها على صغار الفلاحين ملكيات تقع بين الأفدنة الثلاثة والخمسة وأنشئت هيئة باسم الهيئة العليا للإصلاح الزراعي للقيام بهذه المهمة، وكان فيها عضوًا الدكتور عبد الرزاق السنهوري رئيس مجلس الدولة حتى عزل في مارس ١٩٥٤ ثم المستشار السيد علي السيد بعد ذلك الذي تولَّى رئاسة المجلس بعد ذلك خلفًا للدكتور السنهوري، وكان في هذه الهيئة إدارة قانونية انتدب أعضاء لها من القضاء ومن مجلس الدولة ومن هيئة قضايا الدولة.

وبدا من كثرة المشكلات القانونية الموجودة أن يعيِّنوا في هذه الهيئة شبابًا من رجال القانون ليساعدوا الموجودين لكثرة المشكلات القانونية التي تعرض لهم.

فأعلنوا عن مسابقة لامتحانات للتعيين ويُعيَّن من ينجح فيها وفقًا لترتيب نجاحه، ودخل هذا الامتحان عشرات من خريجي الحقوق دفعتي ١٩٥٢ و١٩٥٣ وكان ذلك في أواخر ١٩٥٣. ودخلت هذا الامتحان، ونجحت فيه بفضل الله سبحانه وتعالى بترتيب متقدِّم جدًّا، وسعُيِّنت في الإدارة القانونية للإصلاح الزراعي مع من عُيِّن، وكنا ثلاثة أولًا ثم انضاف إلينا ثلاثة آخرون حسب ترتيب نجاحهم.

◄◄ ولكنني أعرف أنكم تنتسبون لمجلس الدولة منذ أول أيامكم إلى حين أكملتم العمل الوظيفي وجاء التقاعد ١٩٩٨؟ لماذا ضموا الإدارة القانونية للإصلاح الزراعي إلى مجلس الدولة؟

في هذا الوقت بدا لرئيس مجلس الدولة أن يكون مجلس الدولة هو جهة الإفتاء للإصلاح الزراعي، وأن تنتقل الإدارة القانونية للإصلاح الزراعي بميزانيتها

وأشخاصها للالتحاق بمجلس الدولة –قسم الفتوى فيه– ليكون لهم استقلالهم الإداري والوظيفي فيما يُبدون من آراء، وليخضعوا لهيئات الإفتاء العليا في المجلس في عملهم، وكان مجلس الدولة نسبيًّا حديث عهد بالإنشاء (نشأ سنة ١٩٤٦) وفي نشأته ضمَّ إليه أقسامًا كانت تختصُّ بالفتوى في هيئة قضايا الدولة وعناصر عديدة معروفة كفاءتها في القضاء العادي لقضاة مستشارين. كما ضم الإدارة القانونية لوزارة الأوقاف ليختص المجلس بشؤون الإفتاء لها. ثم كان بعد ذلك يعين الشباب الأوائل دائمًا في كلية الحقوق بترتيب أوليَّتهم، وتكوَّن المجلس من هذه العناصر، وجاءت فكرة ضم اللجنة القانونية للهيئة العليا للإصلاح الزراعي لشمول اختصاصات المجلس أو شعبه في هذا الوقت.

ومن هنا وجدت نفسي عضوًا بمجلس الدولة في ٢٤ يونيو ١٩٥٤، ومجلس الدولة كان عمله الأساسي يتعلَّق بالقانون الإداري، وكان عملي أنا في مجال الإصلاح الزراعي يتعلَّق بمشكلات تتعلَّق بالقانون المدني، خاصَّة ملكية وتصرفات الأوقاف.

وكانت الأوقاف الأهلية قد حُلَّتْ ورُدَّتْ إلى أهلها كي ينطبق عليها قانون الإصلاح الزراعي، (أما الوقف الخيري فاستولَتْ عليه وزارة الأوقاف في الخمسينيات بحكم الإشراف عليها)... وقد تمَّ حل الأوقاف الأهلية في ١٩٥٢ بعد قانون الإصلاح الزراعي لكي يشمل الثاني الأول، فكان متمِّمًا لسياسة الدولة بالنسبة للإصلاح الزراعي.

وأنا أذكر هذه التفاصيل لدلالتها التاريخية العامة من ناحية ولدلالتها الذاتية الخاصة بي من ناحية أخرى. فقد عُيِّنْتُ في مجلس الدولة وكان ترتيبي في النجاح في كلية الحقوق لا يؤهِّلني للتعيين فيه ولكنني عُيِّنْتُ فيه بالضمِّ من وظيفة أخرى استحقَقْتُها بامتحان المسابقة التي جرت وكنت فيه (الأول) في الترتيب... ولذلك سعدتُ جدًّا بهذا التعيين في المجلس واعتبرتُه رضا من الله تعالى ومنَّةً عليَّ لم تكن

على بالي، وأقبلتُ على العمل بجهد شاب وبحماس شاب وبصحة شاب يستطيع أن يعمل ساعات كثيرة بغير كلل ويقرأ ويدرس. وكان كل موضوع يأتيني أقرأ ما يمكن أن يواتيني فيه من كتب أو أحكام سابقة تتَّصل به على أيِّ وجه، وأحيا مشاكله (أعيشها) وأكتب فيه، وكان عندي مكتبة أبي في القانون فيها الكثير من مؤلَّفات جيل الآباء بالنسبة لي، ثم عرفت جيدًا المكتبات العامة المتخصِّصة سواء في مكتبة مجلس الدولة أو مكتبة محكمة النقض أو مكتبة نقابة المحامين التي كنت أذهب إليها ليلًا عند اللزوم.

وأكاد أقول إنه على مدى السنوات العشر التي قضيتُها في هذا المجال العلمي والمهني قرأت الجزء الغالب من مؤلَّفات جيل الآباء بالنسبة لنا في ذلك الوقت، كل منها في مجال ما يستدعيه بحثي في أي موضوع من دراسة. ومجلس الدولة وإن كان متخصِّصًا أساسًا في القانون الإداري والقانون العام، فقد كان عملنا نحن في مجال الإصلاح الزراعي يتعلَّق بالملكية والعقود (عقود الشراء والبيع) وبالأوقاف وأحكامها وحلها، بمعنى أنه كان ينتمي إلى مجال القانون المدني ومجال فقه الشريعة الإسلامية. وفي هذين المجالين كان نشاطي الفكري والمهني على مدى السنوات العشر الخاصة بالتنشئة الفكرية والمهنية لي في هذا المجال.

والفقه الإسلامي مصدر أساسي لتكوين العقلية القانونية حتى العقلية القانونية الوضعية بالنسبة للقانون المدني. والفقه الإسلامي من يقترب منه دارسًا يقف منه دائمًا موقف التلميذ من أساتذة كبار يعلِّمونه ويشكِّلون عقليَّته القانونيَّة ومناهجه في التفكير... وهذا ما عرفته عن نفسي في تجربتي الخاصة، وما لاحظتُه من جيل أساتذتنا الكبار في القضاء الذين كانوا يعتزُّون بثقافتهم الفقهية الإسلامية بصدد تطبيقهم وتفسيرهم للقوانين الوضعية التي يحكمون بها. وتجد هذه الروح وتلمسها وتلمس منطق أصول الفقه الإسلامي في صياغاتهم الإنشائية أحكامًا وإفتاءً، وكان منهم مسيحيون، مثلًا تجد الدكتور شفيق شحاتة، وتجد الدكتور

سمير تناغو... وكذلك المستشار حلمي بطرس الذي كان في هيئة قضايا الدولة ثم نُقل إلى مجلس الدولة وكيلًا لمجلس الدولة وعملنا تحت رئاسته الفنية بضع سنين.

فهمت من ذلك أنه في العشر سنوات الأولى كنتَ في «الفتوى»، ثم بعدها انتقلت إلى منصة القضاء ثم عدت إلى «الفتوى»...؟

بنظام داخلي في المجلس (مجلس الدولة) اشتغلت في المحاكم الإدارية الصغيرة في أسيوط ثم المنصورة ثم القاهرة، واشتغلت في القضاء الإداري بعد ذلك وأنا مستشار، ثم المحكمة الإدارية العليا، نتداول وننتقل هكذا... واستمررت في هذا المجال إلى عام ١٩٦٤ فذهبت إلى أقسام المجلس الأخرى، قضائية وإفتائية، وغيرها من بعد ١٩٦٤.

هل يمكن أن تحدِّثني عن تكوُّنك الفكري والشعوري أثناء فترة العمل الأولى هذه... كيف أثرت تلك الفترة والعمل المهني في تكوينكم الفكري؟

أسعدني أي سعادة أن عُيِّنت في مجلس الدولة، وبدأت عملي الفني بآمال شاب وحماس شاب وصحة شاب، كانت الشهور الأولى عسيرة عليَّ بسبب ما فُطِرت عليه من ميل للانطواء وبطء في الاعتياد والاندماج ولأنني لم أكن بعد قد جرَّبت نفسي ولم أكن أعرف بعد فيما أصلح وبم أصلح، ولكنني بالأمل والحماس والصحة شققتُ طريقي، وعوَّضني عن كل نقاط ضعفي شغفٌ بالاطلاع واستغراقٌ في العمل، فعرفني المحيطون بي في العمل من خلال الورق قبل أن يعرفوني من هذه المعايشة اليومية التي كانت قائمة، وفي الاستغراق في العمل بدأت أكتشف نفسي وأتحسَّس ملكاتي ووجوه القوة والضعف، لما كشفت ذلك أخافتني قدرة الحجاج والجدال أن تؤول إلى اللدد واللجاجة. وما زلت أذكر يوم ذهبت أصلي في مسجد المالكية بين فترتي العمل الصباحية والمسائية، وعاهدت الله سبحانه بما عبَّر عنه القرآن الكريم في سورة القصص ﴿رَبِّ بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ فَلَنۡ أَكُونَ ظَهِيرٗا لِّلۡمُجۡرِمِينَ﴾، وكنت حينها في الثانية والعشرين من عمري.

قرأت وقتها كثيرًا في القانون، وعرفت التردُّد على مكتبة كلية حقوق القاهرة ومكتبة محكمة النقض ومكتبة نقابة المحامين، وطالعت مجلات القانون القديمة ومؤلَّفات الأساتذة من الجيل الذي سبقني، واستأذنت رئيسي في العمل أن أستخرج نسخة من مفتاح مقر العمل، وكان في ميدان عابدين، وكنت أمكث فيه وحدي أو مع زملاء لي في كل وقت وفي أي وقت من نهار أو ليل أو أيام أجازة، عشت القانون عيشًا، وأمكن بذلك أن تلين مادته معي وتتطوَّع، ألا ما أقوى الشباب.

البشري المفكر

كيف ارتبط هذا التكوُّن القانوني وثقافته بالفكر السياسي الذي برزتم فيه من بعد... كيف ارتبط عندكم الفكر بالقانون والسياسة والتاريخ؟

قانون الإصلاح الزراعي نبَّهني لأمرٍ هامٍّ جدًّا، وهو أن الصراع السياسي يتَّخذ أساليب قانونية وفكرية في التطبيق، فتجد وجهات نظر مصوغة صياغة قانونية رصينة جدًّا لكنها تعبِّر عن مصالح معينة لأطراف معينة، وآراء أخرى تعارضها من الناحية القانونية بذات الرصانة لكنها تعبر عن مصالح أخرى... وهذا مع الوقت بدأ يرسِّبُ لديَّ إدراكًا يتعلَّق بالتكامل المعرفي إلى جانب الثقافي والجوانب المتعلقة بالشؤون الحياتية للناس في المجالات المختلفة... هذه الفكرة التي أضعها الآن ببساطة وبصياغات مجملة تراكمت لديَّ معانيها قليلًا قليلًا وجزئية جزئية على مدى سنوات وبالجهد متعدِّد الجوانب.

ولذلك صار جزءًا من أساليبي في التفكير هو: ما مؤدَّى أي فكرة في التوظيف الواقعي لها في سياقٍ حياتيٍّ معين وفي زمان ومكان محددين. وبدأ هذا الفهم يتحوَّل إلى جزء من تكويني الفكري أو منهجي في التفكير، صوابًا كان أو خطًا، وذلك سواء أكان في قراءة أفكار الآخرين أو في إنتاج الأفكار الخاصة بي؛ أن أعتني بفكرة توظيف الأفكار في الواقع.

كنا نجد هذا بوضوح شديد في آراء قانونية مجرَّدة، كانت تؤدِّي في مفادها العملي لأن يُستولَى على أرض فتُؤخذ من مُلَّاكها أو تُترك لهم، وَرَدَ علينا مثلًا موضوع يتعلَّق بالوقف على المقبرة، هل هو وقف أهلي أم خيري؟ إن كان وقفًا أهليًّا فسيُحل وتؤول ملكيَّته إلى أشخاص قد يكونون خاضعين لقانون الإصلاح الزراعي فيُستولَى عليه، أو قد يكون وقفًا خيريًّا فتبقى حصانته. الوقف على الفقراء مفهوم أنه وقف خيري، والوقف على الذرية مفهوم أنه وقف أهلي، لكن الوقف على الذات حين تموت وهو الآن على المقبرة كيف يتم تكييفها؟

أعطيت كل وقتك للعمل القانوني على حساب المجالات الأخرى، في البداية فمن أين جاء الاهتمام بالشأن العام الوطني أولا؟

بعدما استقرَّ بي الوضع في وظيفتي، عدت أقرأ وأناقش لأضبط أفكاري وأعيد اكتشاف ذاتي. لم يكن بعيدًا عن ذهني فيما أَعِي أن أكون ممَّن يقومون بواجبهم العام نحو الجماعة التي ينتمون إليها، ولكن المسألة كانت من خلال أي نشاط، وأي نوع عمل يمكن أن أؤدِّي زكاة مواطنتي؟

كنت مستقرَّ الفؤاد على أن يكون أدائي لهذا الواجب من خلال عملي المهني وتخصُّصي القانوني، ورغم أن حواسِّي وأجهزة الاستقبال لديَّ بالنسبة للمشاكل العامة وأوضاع الجماعة في السياسة والاقتصاد وغيرهما كانت قوية في بداية الإدراك، فقد كنت أعد نفسي لنوع «أداء» متخصِّص، وكنت متأثِّرًا جدًّا بالأداء الوظيفي القضائي لأبي الذي تُوفِّي وأنا في الثانية بكلية الحقوق قبل أن أرتوي منه تمامًا، وبقيتُ سنين عطشان إليه.

أنا كنت ساعتها في الحقيقة بعدما عُيِّنت في العمل القانوني، أعطيت كل وقتي للعمل القانوني قراءة وبحثًا وتثقيفًا، وكانت أغلب القراءات الأخرى التي كنت أهتم بها من قبل أرجئها وأشتري كتبًا في الأدب أو الفكر السياسي ولا أقرأها

بسبب شدَّة معايشتي للعمل القانوني وبقيت هكذا عددًا من الأعوام.

ثم كانت حرب ١٩٥٦ وما شملها من غزو بريطاني-فرنسي-إسرائيلي لمصر، مما رسَّب لديَّ شعورًا بأنه يتعيَّن على الإنسان أن يهتمَّ بالقضايا السياسية العامة... لم يَرِدْ لي هذا الشعور فور حدوث الحدث لأنني بقيت بالقصور الذاتي في المجال القانوني سنين بعد ذلك لكنه صار كالهمِّ يُراودني دائمًا ويُشعرني بأن ثمة تقصيرًا من جانبي في الاهتمام بأمر آخر... وكان ما صادفتُه من نجاح وتوفيق في عملي القانوني وفي أسلوب تفكيري فيه وإتقاني فيه ما يجعلني أميل عاطفيًّا وعمليًّا إلى البقاء مقتصرًا عليه مكتفيًا به من غير شريك آخر في هذا الأمر، لا أعرف مدى ما سأبذل من جهد فيه ومدى ما سأصل فيه من إمكانيات توفيق، وبقيتُ بعد ذلك عددًا من السنين على ذلك... في إطار عملي القانوني، لكن كانت تغازلني من بعيد قضايا الفكر العام والنشاط العام، وانعكس ذلك في علاقاتي الشخصية. فامتدَّتْ علاقاتي الشخصية إلى إخوة وزملاء يهتمُّون بالشأن العام السياسي والثقافي وبالأدب والفن وغيرها... أجالسهم وأتغذَّى بفكرهم وأطرح معهم هذا المشكل المتعلِّق بالاقتصار على الشأن القانوني أم التطرُّق إلى الشأن العام.

وبَدَأَتْ -مع الوقت وبالتدريج- قراءاتي المُرجأة في غير الجانب القانوني تزداد، وعلاقتي بالأدب والفكر تزداد وتنشب... وفي ذات الوقت كان جهدي في القانون قد جعلني أكثر قدرة على تكثيف العمل القانوني فيأخذ مني وقتًا وجهدًا أقل ممَّا كنت أفعل من قبل... بمعنى أن يعرض عليَّ المشكل القانوني بحكم قراءاتي السابقة ومطالعاتي القانونية، فأدرك بسرعة وبنسبة أكثر المشكل الذي يجب إثارته والكتابات التي يجب أن أطَّلع عليها واحتمالات الرأي التي يجب أن يدور البحث فيها ويكون محصورًا فيها... وهذا صنيع يؤدِّي إلى تكثيف العمل المهني ممَّا يتيح فرصة لقراءات غيره وعلاقات بعيدة عنه. (وكان من أصدقائي ساعتها: عادل غنيم، حسين عبد العزيز، حسين أحمد أمين، ممدوح عبد الرازق

ابن الشيخ مصطفى عبد الرازق وكان سفيرًا بعد ذلك، ورفيق صلاح الدين وأيضًا كان سفيرًا بعد ذلك).

جرت الأمور على هذه الوتيرة، ثم فجأة حدث زلزال ١٩٥٦، من تأميم قناة السويس في يونيو ١٩٥٦ إلى العدوان الإنجليزي-الفرنسي-الإسرائيلي في أكتوبر إلى جلاء المعتدين في ديسمبر... ستة أشهر تحوَّلْتُ بها من حال إلى حال، وبقيت تحوك في صدري عامًا بعد عام، والسؤال يلح: من أنت وأين وماذا أنت صانع؟ أن يرى الإنسانُ بلدَه تُجتاح ويغزوها الأجنبي، لهو أمر جلل، ومن ذا الذي يحفظ توازنه مع هذه القوارع الكبرى، وكيف تسير حياتنا من بعد في مألوف سيرها السابق.

القانون يبني على أرض المجتمع الضوابطَ والحدودَ والقيودَ، ويرسم قنوات الاتصال، ويحدد مراكز الأفراد والجماعات بين بعضهم البعض بضبط مجموعات الحقوق والواجبات المتبادلة وبين المؤسسات والهيئات والكيانات التنظيمية، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية... إلخ.

ولكن ما شأن كل ذلك إذا أتت قارعة من خارج هذا النسق فدكَّت الأرض دكًّا دكًّا، وهل يكفي وفاء لدين الجماعة أن نقدِّم إليها ما نريد أن نقدِّمه، أم يتعيَّن أن نبذل لها من نوع ما تحتاجه هي في كل حالة مخصوصة.

كان هواي أن أُجيب على هذه الأسئلة بما يُعيدني إلى سابق عهدي وعادتي، ولكن كأنها يد قوية شالتني وحطتني لأجد نفسي طالبًا من نفسي ألا أكتفي بجهدي المبذول في القانون، وأن عليَّ أن أصرف فضل نشاطي في التهيُّؤ للمشاركة في الجهد العام المطلوب للجماعة من خارج التخصُّصات الفنية، وكان هذا يقتضي برنامجًا تفصيليًّا للإحياء وإعادة البناء الذاتي، في السياسة والاقتصاد والفلسفة والتاريخ وعلوم الاجتماع مع مطالعة ما تيسَّر من آداب الشعوب الأخرى، واقتضى ذلك

مني أن أضمر غالب علاقاتي الاجتماعية وأغلق على نفسي لأستغل كل ساعة زمن، أغلق على نفسي إلا من بصيص ضوء وهواء يأتيني من عدد محدود جدًّا من الصداقات الوثيقة.

لم تكن آمال الشباب هي ما حرَّكني ولكنه كان شعورًا مغذًّى بالواجب انضاف إلى حماس الشباب وصحته ليجعلني أداوم القراءة والنظر والمتابعة –في شبه تفرُّغ لذلك– عددًا من السنوات التالية، ثم هممت بالكتابة في الشؤون العامة بما يعرفه من اهتمَّ بمطالعة ما أكتبه في هذا المدى من السنين بدءًا من عام ١٩٦٤، وكنت بلغت الثلاثين من عمري.

وفي عام ١٩٦٧، حدثت النُّقلة التالية بفعل ما أصابنا من هزيمة في حرب يونيو، ومثل هذه النقلات لا تحدث في يوم وليلة، إنما يتسرَّب أثرها إلى النفس وتحوك في الصدر وتذيب ما تذيب من البناء الفكري الثقافي العام وتبعد ما تبعد وتعاد صياغة النفس والفكر على صورة معدَّلة، وصعوبة هذا الأمر أنك تصير دارسًا وموضوعًا للدراسة في الوقت نفسه، تصير حكمًا وموضوعًا للحكم، وتصير مغيِّرًا ومتغيِّرًا معًا، والأصعب من ذلك أنك عندما تبدأ مناقشة مشكلتك، وقد ترى تنحية بعضها وتعديل البعض الآخر، إنما تجري هذه الأمور ولم تستقر لديك بعد مسلماتك الجديدة. في مرحلة الانتقال هذه تجد نفسك كالسائر بين الكواكب، تضعف جاذبية المسلَّمات الأولى لك وتقوى الأخرى، ولكن في مرحلة معينة ترى نفسك كالتائه بين جانبين ضعيفين، هنا لن تأخذ بيدك إلا هداية الله جلَّ شأنه، في هذه المرحلة بالضبط توقَّفت عن الكتابة العلنية، وعدت أقرأ وأناقش وأكتب لنفسي أحيانًا لأضبط أفكاري ثم أعيد اكتشاف نفسي ممَّا كتبت. وبدل آمال الشباب حلَّ الشعور بالواجب، وبدل حماس الشباب حلَّت مسؤولية التصويب واستكمال النقص، وقمت بذلك بصحة كهل لم يحتمل قلبه الضغط فانجرح بجلطة في القلب وهو يقترب من الخمسين.

سنأتي إلى بعض هذه التفاصيل إن شاء الله لاحقًا... لكن كيف استقبلتم الثورة ١٩٥٢-١٩٥٤ وكنتم ساعتها طالبًا ثم خريجًا جامعيًّا وموظَّفًا حديث العهد بالعمل في الدولة؟

الحقيقة أن النشأة الأولى لي كان عندي فيها بوصلتان يتعيَّن الاهتداء بهما في الحياة السياسية للبلاد... وأساسان للحكم على الأمور، وهما:

الجانب الوطني، وهذا معيار الاستقلال السياسي بكل ما يعنيه من سيطرة على الذات السياسية، والمقاومة للاحتلال الأجنبي وللنفوذ الأجنبي ومن وجوب أن تستند إلى اقتصاد مستقل وذاتي... وذلك أنه كلما كنت غير معتمد على الخارج في مأكلك وعيشك أعطاك ذلك استقلالية أكبر.

العنصر الثاني كان النزوع ضد الاستبداد، سواء للملك أو لغيره... ولذلك كنا دائمًا نحكم على الأمور من خلال هذين الأمرين. وأحداث ١٩٥٢ وما تلاها فرَّقت بين هذين الأمرين، فأقامت حكمًا يبدو مع الوقت وبالتدريج أنه حكم وطني، ويبدو من أوله إلى آخره أنه حكم استبدادي... في بداية ثورة ١٩٥٢، فرحنا بخروج الملك مؤمِّلين أن تسير الأمور إلى الديمقراطية، وفرحنا بقانون الإصلاح الزراعي لأنه صادر ضد طبقة كبار الملاك للأراضي... ثم بعد ذلك تبيَّن على مدى فترة ١٩٥٤ بالذات أن ثمة نوعًا من أنواع المعارضة الديمقراطية تبدو ضد نظام الحكم، ولكنه انتصر عليها ممسكًا بأعنَّة الاستبداد. وكان هذا نوعًا من أنواع إثارة عواطفنا ضد ما فعله عبد الناصر في السنهوري وغيره.

ولكن بقي هذا الصراع قائمًا بين الوطنية والديمقراطية، فأنت تؤيِّد الوطني وتتجاوز عن الاستبداد على مضض، وأنت ضد الدكتاتورية على مضض خوفًا من أن ينتهي الوضع الوطني والسياسات الوطنية. كان هذا هو المعضل الذي نشأ فيه جيلنا شعورًا ووعيًا، ولكن كانت تختلف مقاديره بجريان الأحداث، فإذا

أُمِّمَتْ قناة السويس ضؤل في أذهاننا قليلًا موضوع الديمقراطية خصوصًا مع ما يعقبها من أحداث وحروب تهدِّد أمن الوطن... ثم تأتي بعد ذلك حملات اعتقال كبيرة أو قوانين تقيد الحريات فيحدث العكس اعتراضًا وهكذا...

كان ممَّا يهدِّئ (أو يعفيني) أحيانًا من احتدام هذه المواقف بالنسبة لي أنني لا أعمل بالسياسة العملية لموقعي في القضاء... ولذلك فمواقفي من عبد الناصر ومرحلته وسياساتها كان على حسب القضية الثائرة... تارة أؤيد وتارة أعارض.

هل صرتَ بعد ذلك ناصريًّا؟ يرى كثيرون أن طارق البشري ناصري إسلامي أو أنه قومي إسلامي، وأنه من قلة إسلامية تعتزُّ بعبد الناصر وتقدِّره؟

أستطيع أن أقول إن العِرق الوطني كان موجودًا بهذا الشكل، لكن حينما تقرأ ما كتبته من بعد ستجد أنني أقف في صفِّ الاستقلال الوطني أيًّا كان فاعله، لكن في نفس الوقت لم يتغيَّر موقفي من المطالبة بالديمقراطية... ولذلك حين كتبت كتاب «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥- ١٩٥٢» كان هدفي الأساسي أو أحد الأهداف الأساسية إحياء الزخم السياسي متعدِّد الجوانب الذي كان حادثًا قبل ١٩٥٢، والرد على ادِّعاءات النظام أن مصر كانت ظلامًا دامسًا قبل ١٩٥٢، وأشرقت عليها الشمس بعد هذا التاريخ. ولذلك كتبت «الديمقراطية والناصرية» ونُشر (فيما بعد) بعنوان (الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو). وهي كتابات تنتقد أوضاع الحكم غير الديمقراطي.

كيف بدأتم خط الفكر والكتابة؟

من يرجع إلى كتابي «الحركة السياسية»، فينظر فيما كتبته أولًا عن الإخوان المسلمين معارضًا، وفيما كتبته عن مصر الفتاة وعن الحزب الوطني بقدر من التعاطف،... (ومصر الفتاة كان يتعامل مع الواقع المعيش في أهدافه وبرامجه

وممارساته من داخل الفكرية الإسلامية)، هنا يبدو الفارق الذي يميز حدود العلمانية التي كنت عليها.

الأمر الآخر -في فترة العلمانية- أنه كان أول ما كتبت في غير العمل القانوني ومنشورًا كان في مجلة «الطليعة» (وقبلها كنت أكتب في القانون وحده)، وكانت تصدر عن الأهرام، وكان يتركَّز فيها التيار الاشتراكي القريب من الماركسية دون أن يتجاوز الإطار الناصري الذي كان مفروضًا على البلاد وتعبِّر عنه الأهرام بكل إصداراتها. وكانت أول دراسة كتبتها هي «عام ١٩٤٦ في التاريخ المصري» كانت في فبراير ١٩٦٤، ثم كتبت بعدها دراسة أخرى عن الفترة من ١٩٥٠ إلى ١٩٥١، وهكذا... وكانت هذه بذور كتاب «الحركة السياسية» الذي كتبته فيما بعد وصدر سنة ١٩٧٠. ثم بدأت في مجلة «الكاتب» أكتب عن موضوع «المسلمون والأقباط»، وهي بذور الكتاب الذي أصدرته بعد ذلك سنة ١٩٨٠ «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»... وكانت مجلة «الكاتب» مجلة يسارية أيضًا... وكلهم كانوا أصدقاء لي ولكنهم كانوا أوسع صدرًا من مجلة «الطليعة» بتكوينها السياسي.

والذي حدث أنه في سنة ١٩٦٩ ظهر حديث عن أن (العذراء تظهر في كنيسة بضاحية الزيتون) فبدأ الناس يذهبون كثيرًا إلى هذا المكان والأخبار تتداول بشأنها، فذهبت إليه أنا وصديق لي لمدة ساعتين أو ثلاث، ثم ذهبت إليه بعد ذلك أنا وزوجتي من قبل منتصف الليل حتى الفجر، ننظر لا في ظهور العذراء، وهو أمر لم أجد فيه سوى ضوء يأتي من داخل الكنيسة، ولكن ما لفتني هو جماهير القبط المحتشدين بسيارات واردة من الأقاليم وشيوخ كبار وبعضهم على كراسي متحركة وشباب وأطفال صغار... كان هذا هو ما أهمَّني وما جعلني أعود ثانية إلى رؤيته وبدأ يشغلني موضوع العلاقة بين المسلمين والأقباط.

وكنا في ظلال نكسة ١٩٦٧ نتوقَّع مزيدًا من الهزائم أو نخشى المزيد منها... وبدأ اهتمامي بهذا الموضوع، وكنت لا أزال في إطار الفكر العلماني بالصورة التي

شرحتها من قبل، وبدأت عن طريق بعض الأصدقاء أزور الأديرة وألتقي بالناس فيها لكي أتفهَّم جيدًا، وأتفهَّم بصورة ما هذا الأمر... وبدأت فعلًا في دراسته.

وأنا في دراستي بطيء، آخذ وقتًا طويلًا في تكوين معارفي وفي الحذر من الخطأ وفي محاولة تكوين نسق عام في تفكيري يرتدُّ إليه نسق أحكامي، وهذا يأخذ مني وقتًا بل أوقاتًا، وكذلك يستنفد كثيرًا من وقتي المخصَّص للكتابة في التاريخ وغيره أنني أعمل بالقضاء، ومطلوب مني عمل قانوني بحكم الوظيفة يأخذ جهد عمل كامل، وهو عمل أحبه وأرتزق منه ويستغرقني كثيرًا في مباحثه وإشكاليَّاته، وفي مناقشاتي مع زملائي ورؤسائي، ولذلك تتباطأ أموري في الإنتاج غير القانوني، ولذلك أول ما أصدرت في موضوع المسلمين والأقباط كانت تلك المجموعة من الدراسات في مجلة «الكاتب» التي سمَّيتها، (مصر الحديثة بين أحمد والمسيح)... نشر أوله في فبراير ثم أبريل ثم يونيو ثم أكتوبر ١٩٧٠ ثم فبراير ثم أبريل ١٩٧١.

وبدأ هذا العمل يستغرق كثيرًا من وقتي حتى نشرت كتابي الكبير (المسلمون والأقباط...)، تحرَّج بعض الناشرين أن ينشروه في مصر هنا، فنشرته في بيروت من دار الوحدة سنة ١٩٨١. ثم طبع في مصر بعد ذلك عدَّة مرات.

بدأتُ الدراسة علمانيًّا، واستغرقت وقتًا حتى انحسرَتْ فيه عندي قضية العلمانية فتركتُها، وصرتُ إسلاميَّ التفكير بالمعنى السياسي، فضلًا عن المعنى الديني السابق الذي بقي عندي دائمًا... وقد ظهر تأثُّري بهذا الاختلاف لمن يقرأ **(مصر الحديثة بين أحمد والمسيح)**، ولمن يقرأ بعد ذلك **(المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية)**... كما أن هذه المرجعية الإسلامية للشأن السياسي أفادتني كثيرًا في صياغة المفاهيم والعلاقات بين مختلف الأديان من خلال المرجعية الدينية الإسلامية، وقدرتها على استيعاب مفهوم المواطنة، ومفهوم الولاية العامة للشخصية الاعتبارية وغير ذلك، ولكن الكتاب لم يظهر إلا سنة ١٩٨١.

أمَّا ما كتبته أنا وبدا فيه هذا التحول منشورًا وواضحًا، ولاحظه من كانوا يقرؤون لي من أصدقائي ومعارفي، فقد كان مقالًا كتبته في مجلة «العربي» الكويتية ونشر في مارس ١٩٧٩ بعنوان «**رحلة التجديد في التشريع الإسلامي**» نشرته بعد ذلك مع مجموعة من الدراسات الأخرى في كتاب «الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»... وكل هذا التأخُّر في الطباعة والنشر كان يأتي للسببين المذكورين آنفًا: لأنني عندما أدرس موضوعًا معيَّنًا أحب أن أدرك تفاصيله وأربطها بمفاهيمها العامة بغير تناقض، فما بالك أن يكون الأمر متعلِّقًا بأحكامك السياسية على تاريخ ووقائع بلدك، وأن أنظر إليه من خلال ميزان حكم جديد وأسلوب تقدير جديد... كان هذا الأمر -وقد أخذ مني وقتًا طويلًا- وزاده طولًا أنه ليس عملي الأصلي الذي أحبه وأرتزق منه.

◄◄ التحوُّل الواعي نحو الإسلامية... كيف جاء؟ يبدو أنه كان امتدادًا للقراءة والكتابة والتفكير؟

أشرتُ من قبل إلى أننا كنَّا نتكلَّم، وكلٌّ منَّا معه نخبة من الأصدقاء يطرح معهم همومه الفكرية ومسلَّماته الفكرية ونناقشها بعضنا مع بعض، لنصل إلى كيف يجري التعامل، بعد أن نحدِّدَ ما هي جوانب النقص أو الضعف أو الخطأ في تفكيرنا، وأشرت أيضًا إلى أنه قد استقرَّت بالشكل الذي ذكرتُه من قبل -وخاصة بالتواريخ- لأننا كنا أمام أحداث محدَّدة بذاتها، كنا أمام تغيُّرات نفسية وفكرية تأخذ طريقها وتتمُّ قليلًا قليلًا وبالتدريج وبالتقدُّم والتقهقُر والمراجعات وغير ذلك.

وأنا أذكر مثلًا أن فكرة التجديد في الفكر والفقه الإسلامي لم تكن عندي أبدًا محل شك أو تساؤل. أعرف أن التجديد ممكن وأنه واقع، وأعرف مناهجه، وأصول القيام به، أكاد أقول: أعرف ذلك لا بشكل عقلي فحسب ولكن بشكل مهنيٍّ أيضًا؛ أمارسه على الدوام حتى بالنسبة لنصوص القوانين الوضعية من خلال مناهج أصول الفقه الإسلامية، فنحن في عملنا كقضاة ومفتين لا نتعامل

مع التفسيرات المجرَّدة للنصوص، ولكن نتعامل معها في حركيَّتها، ومهنتنا توجب علينا التفكُّر والممارسة العلمية المنضبطة لأساليب وكيفية تطبيق النص الثابت على الواقع المتغيِّر، لأن النصوص ثابتة حتى لو كانت القوانين الوضعية، وإن من يطبق القانون الوضعي هو ملتزم بتطبيق نص سابق الوجود وهو فعَّال لا بإراداته هو، وتطبيقه له لا يكون صحيحًا إلا بأن يكون تفسيره له تفسيرًا مستندًا لأصول منطق ومنهج مقَرٍّ ومعترف به.

ومن جهة أخرى أيضًا، أتكلم عن نفسي أنا في هذا المجال، حيث كنت في القضاء، والقاضي جزء من الدولة -وإن كان مستقلًّا عنها ومتميزًا بعمله عنها- وأنا أعمل بمجلس الدولة في القضاء الإداري. وهو يراقب قانونيًّا ما تمارسه الدولة على الأفراد والمواطنين بموجب سلطتها عليهم ولكننا لا نشارك في صناعة القرار، إنما نتَّخذ موقف الرقيب، فترى الأمور كيف ترد من داخلها، ولكنك لست جزءًا من صناعتها وإنما تقوم بدور المعقِّب عليها. وعندما تقف مع الفكر الديني، فالفكر الديني له مؤسَّسات كالأزهر، وهو مستقلٌّ بفكره الديني وله تاريخه ومكانته، لكنه كمؤسَّسة يُعتبر جزءًا من الدولة ومؤسَّساتها بشكل أو بآخر، وإنه كان -بعبارة أخرى- جزءًا منها لكنه متميِّز عنها مؤسَّسِيًّا -فنحن القضاة والمفتون- حتى بالنسبة للقانون الوضعي، إنما يستخدم النابهون منا، في استخلاص المعاني المتحركة من النصوص الثابتة مستخلصين الصواب في إدراك المعاني وفق مناهج أصول الفقه الإسلامي.

◄◄ يعني هذا أن الأمور مضت كتطوُّر طبيعي لفكر موجود فعلًا أم أن أحداثًا معيَّنة كان لها دور في هذا التحول الفكري؟

بهذا المنطق وبهذا التكوين الذهني والنفسي، كنت أقترب من موضوع «الفكر والتجديد في الفكر الديني»: ولا أعرف أساليبه فحسب، ولا أعرف مناهجه الأصولية وحدها، ولكني أعرف على سبيل الجزم أن الحركة التجديدية فيه قائمة

ومستمرة، وأن مفسِّرين كبارًا ودعاة كبارًا، يتداولون هذا الأمر عبر الأجيال، وخاصَّة في العصر الحديث الذي يحدَّد تقريبًا بالقرنين الأخيرين.

كما أعرف أيضًا أنه ما دام هناك اعتقاد بفكر معين سائد بين الناس فلا بد أن التجديد يُمارس بشكل أو بآخر. ولكني كنت أبحث عن هذا الواقع التجديدي للمفكرين المعاصرين لي، من جيلي أو الجيل السابق لي مباشرة، خصوصًا بالنسبة لمن يقولون بـ«الدعوة» الفكرية للإسلام وشمولها بجوانب الحياة المختلفة: سياسية واجتماعية وغيرها. كنت أبحث عن هؤلاء أين هم؟ وما هي أعمالهم؟

وحدث في عام ١٩٧٤ وكنت قاضيًا في مجلس الدولة أرأس محاكم المجلس في صعيد مصر، من المنيا إلى أسوان، ومقر جلساتنا في أسيوط وكنا نذهب إلى أسيوط من القاهرة لنعقد جلساتنا الدورية لمدة أسبوع أو عشرة أيام كل شهر ثم نعود إلى القاهرة حيث نسكن أنا وزملائي محمَّلين بقضايا الشهر التالي، ندرسها ونكتب أحكامنا التي تصدر فيها بعد المداولات... وعملنا الأساسي في هذا الشأن كقضاة هو دراسة القضايا، والمداولة وكتابة الأحكام، وهذا يجري في القاهرة. وعندما نذهب إلى أسيوط ننطق الأحكام في القضايا المحجوزة للحكم وننظر في القضايا الأخرى وندير جلساتنا ونسمع المرافعات... إلخ.

وحدث قبل إحدى هذه السفريات أن سِرْتُ في الطريق في الزمالك بعيدًا عن بيتي، أنظر في مكتبة أو اثنتين كانتا موجودتين هناك، وأنظر في المعروض على الأرصفة من دوريات وبعض الكتب لأختار ما أختار منها للسفرية القادمة، ووجدت مجلة دورية اسمها «**المسلم المعاصر**» وجدت لها عددين: الأول مكتوب عليه أنه (تمهيدي)، والثاني مكتوب عليه أنه (العددان الأول والثاني)، وهما أول أعداد هذه المجلة، في العام ١٩٧٤، وعجبت أن يُسمَّى العدد الأول (تمهيدي) والثاني (عددين معًا)، كان يكفي ترقيم كل واحد منهما بالأول والثاني، وكفى القارئين شر الحيرة.

أخذتهما معي في سفري إلى أسيوط، وبعد يوم من أيام العمل بدأت وأنا في الاستراحة على سريري بدأت أقلِّب العددين، وبدأت أقرأ فيهما، وطار النوم من عيني وبقيت إلى الصباح أقرأ... ووجدت فيهما ضالَّتي، وجدت فيها أقلام د. جمال الدين عطية، والشيخ يوسف القرضاوي، ومحمود أبو السعود، والدكتور العوا، وغيرهم... كانت فعلًا هي ضالَّتي، إنهم لا يَدْعُون للتجديد بل يمارسونه فعلًا، ويمارسونه بعلم وفقه ولغة وعُمق، ويتعرَّضون لإشكاليات في أعماقها الفكرية بصراحة وبوضوح واستقامة فكرية... وكانت مقالة الشيخ يوسف القرضاوي في العدد التالي تناقش مقالات العدد الأول (التمهيدي)، تناقشها في أعمق أعماق منطقها الأصولي، بروح محاجة أصولية موضوعية، عرفت عنه دائمًا. وصرت بعد ذلك في تالي الأيام ومع سنين، لا أكاد أحصيها، من أصدقاء هذه المجموعة المجدِّدة.

وعرفت أن ما أتصوَّره فرضًا وفكرًا هو واقع حادث فعلًا، وأن التجديد ليس دعوة، وإنما ممارسة، ممارسة أصولية، وهكذا ينبغي أن يكون. وأشعرني كل ذلك بالثقة الكبيرة في مستقبل أمة يكون هؤلاء من أبنائها. وبدأت أقرأ لهم ولغيرهم كل ما يصل إلى يدي من أعمال، سواء الكتب أو المقالات أو الأحاديث أو غيرها. وبعد أن دخلت في هذا الإطار.

وكنت قد تعرَّفتُ على القرضاوي من خلال ندوات ولقاءات ومعارف، لكن المهم أنني كنت أتابع الكتابات، وتابعتها بشكل جيد من خلال «المسلم المعاصر»، دخلت على كتابات كتابها وغيرهم... وطبعًا كنت أعرف الشيخ الغزالي.

ولكن كان هناك جانب آخر لديَّ، كان يتعيَّن عليَّ أن أبذل فيه من الجهد بما على هذا الجهد. وهذا ما يفسِّر لأيِّ قارئ التواريخ المتراصَّة التي أذكرها له في هذا الأمر. فلم أكن في عجلة من نفسي أبدًا. لقد كان لي تفكير في الجوانب السياسية والاجتماعية هو تفكير بأسلوب علماني، وتكوَّنت على أساسه لديَّ أحكام وتشكُّلات فكرية ومظنَّات في الأحداث وفي التواريخ وفي جهود المفكرين

ودور كل منهم... كل هذا في مجال الفكر السياسي والاجتماعي مبنيٌّ على أساس علماني، وكان يتعيَّن عليَّ أن أعيد النظر في كل هذه الأحكام وأن أعيد القراءة في كثير ممَّا سبق أن قرأته من قبل، تاريخًا وفكرًا سياسيًّا واجتماعيًّا لأري ما الذي يمكن أن يتغيَّر من هذه الأحكام في إطار النظر من مرجعية إسلامية، وما الذي ينبغي تعديله وعلى أيِّ أساس يمكن التعديل، وهل سيكون ثمَّ تناقض في المفاهيم والتقريرات التي أنتهي إليها وفق هذا الميزان الذي صرت قابضًا عليه.

فمثلًا، تفكيري في السياسة والاجتماع، كنت قد رُبِّيت على الفكرة الوطنية الاستقلالية وأن الوطن جامعة شعبية، والاستقلالية السياسية تستوجب استقلالية اقتصادية، وانتهيت إلى فكرة أن يقوم نوع من العدالة الاجتماعية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة بحيث يستبعد الاستغلال الجائر من قلة من الشعب لبقية الشعب على كثرته، وكل هذا يقتضي أحكامًا وموازين نَزِنُ بها تصرُّفات الدولة، والدول عمومًا وسياسات الأحزاب والجماعات المختلفة، وأعمال المفكرين ودعاواهم.

كان يتعيَّن عليَّ أن أنظر في كل هذه الأمور وأن أُعيد تقييمها وتصنيفها وفقًا للمرجعية الدينية مستبعدًا الجانب العلماني بغير أن أشعر أن ثمة تناقضًا بين أصل وفرع أو بين فرع وفرع.

هذا هو ما اقتضى مني جهدًا آخر لإعادة النظر والتفكُّر، لكي أعيد البناء الفكري الأساسي السياسي والاجتماعي على أصول جديدة. كما لا بد أن أعرف: ما المشترك في السياسات العامة والاجتماعية بين ما كنت عليه وما صرت إليه من نظر ومن أهداف.

فمثلًا فكرة القومية العربية التي آمنت بها: ما علاقتها بالفكرة الإسلامية؟ هل يوجد بينهما أي تعارض؟ وما وجه التعارض؟ وكيف يمكن ضبطه؟ ففي

قضية من هذا النوع وجدت نفسي أنظر إلى توظيف القضايا والمفاهيم السياسية الفاعلة في الواقع وفي عِبر التاريخ: القومية تكون ذات وظيفة انسلاخية في أرض الشام من الدولة العثمانية، وتكون ذات وظيفة تجمُّعية لدى المغرب العربي في ذات الوقت، والتحرُّك الإسلامي والدعوة الإسلامية تقوم بوظيفة جمعيَّة لدى الدَّاعين إليها في منطقتنا العربية وقد كانت ذات وظيفة انسلاخية لدى الباكستان من الانتماء الهندي العام.

ومن ثم فليست قضية القومية العربية في ذاتها معارضة للفكرية الإسلامية، إنما التعارض أو التآلف يكون في الظروف التاريخية الملموسة والتوظيف فيها... وهكذا دواليك.

◄◄ فيما ذكرتم من قبل عن حقبة العلمانية مقارنة بما بعدها يثور السؤال حول: ما الفرق؟ أي ما معنى أنك كنت علمانيًّا أو ما نوع العلمانية التي تنسبها إلى نفسك قبل التحول الفكري؟

سألتني هذا السؤال أنت في المرة السابقة وشغلني، وبدا لي الآن أن الفرق هو بالضبط أو يبدو مما كتبته عن حركة الإخوان المسلمين في كتاب الحركة السياسية ١٩٤٥- ١٩٥٢، نقدًا وهجومًا وعدم تفهُّم لأغراض هذه الحركة، وهذا التفهُّم يبدي شكوكًا في جدواها أو في أغراضها، وهذا القدر الذي كتبته عنها في تلك الفترة هو ما كان موقفي منها فعلًا في هذه الفترة، وبين ما كتبته بعد ذلك في أوائل السبعينيات في ذات الكتاب الذي نشرته -في طبعته الثانية- سنة ١٩٧٢ ونشرت له مقدمة باسم «مراجعة وتعقيب» من نحو ٧٠ صفحة شرحت فيها أمرين أساسيَّين:

أولًا- منهجي فيما يتعلَّق بكتابة التاريخ، وأنه حوار بين الماضي والمستقبل، وحاضر المؤرخ، وأنه يعكس العديد من أفكار المؤرخ في تناوله للمادة المؤرَّخة.

وهذا لا يعنينا هنا، ولكن الجانب الآخر هو ما يتعلَّق بإعادة تفكيري في

جوانب الحركة الإسلامية الخاصة بالإخوان المسلمين وما تغيَّر في تفكيري عنها، فقد صرت أتفهَّم المشكل الذي تكوَّن عنها، والذي يجب أن تكون عليه حركة إسلامية فكرية، لأن وجوه صراعنا مع الغزاة والمعتدين لا تتعلَّق بالجوانب العسكرية السياسية فحسب، إنما تتعلَّق أيضًا بما يَرِدُ إلينا بما يسمِّيه البعض «الغزو الفكري» الذي يريد أن يجتثَّ ثقافتنا وانتماءاتنا الفكرية ويضعها في قالب جديد من التبعية الفكرية، وأن هذا الجانب كان غائبًا عني تمامًا وأنا أكتب الكتاب في طبعته الأولى.

وكان الكتاب قد نفد من السوق ولكني لم أعلن التصريح بطلب إعادة نشره إلا بعد أن يتبلور تفكيري على ما هو جدير بشأنه، فأبقيت الكتاب بنصِّه القديم كما هو من قبيل الأمانة في النشر وألحقت به هذه المقدمة... ولذلك فإن من يقرأ ما كتبتُه عن الإخوان في الطبعة الأولى ثم يقرأ نقدي لنقدي لهم في الطبعة الثانية يدرك هذا الجانب الفكري من التحوُّل من العلمانية إلى الإسلام كمرجعية للثقافة العامة معترف بها وسائدة في المجتمع، ومن خلالها يتعيَّن أمران: أولهما- الدفاع عنها ضد أية محاولات لتفكيكها باعتبارها أساسًا من الأسس الوثيقة لربط الجماعة واشتمالها لضمير واحد، تدافع عنه وتشعر فيه بالذاتية السياسية والحضارية، ثانيًا- الصدور عنها كمرجعية عامة، تجاه قضاياها العامة من استقلال ونهوض والحق في المساواة، وأن هذه المهمة هي بالضبط كمهمة الدفاع عن الاستقلال السياسي والاقتصادي في وجوب أن تشملها حركات الناس ودعاواهم.

كنت قبلها فيما أسمِّيه «فترة العلمانية بالنسبة لي» أنظر للحركة السياسية الإسلامية بوصفها حركة غريبة، وغير مجدية، مكتفيًا في ذلك بأن تكون هناك حركة للاستقلال السياسي والاقتصادي، غير مدرك الأهمية الأصولية للجانب الفكري والمرجعي الذي يربط الجماعة بأكثر ممَّا تربطها الحدود الجغرافية... وصرت بعد هذه الفترة أعرف أنه لا يجب أن أنظر إلى الحركات السياسية من

مرجعية إسلامية وحسْب، بل أيضًا يجب الدفاع عن المرجعية الفكرية الجامعة للجامعة السياسية بمثل الدفاع عن أرض الوطن وقدراته، بل لعلها تكون أقوى لأنها تمثِّل أساسًا لتكوين الذات للجماعة السياسية ذاتها في شعورها بذاتها المتميِّزة.

تكلمنا عن كتاب «الحركة السياسية» والتحول عبر التفكير فيما كتبتم فيه وفيما قرأتم، فماذا عن الأحداث الواقعية؟ هل ١٩٦٧ كان لها دور؟

سنة ١٩٦٧ أثارت عندنا أن هناك نقصًا كبيرًا لم نكن ندركه بحجمه الذي ينبغي أن يراعَى في حياتنا السياسية والثقافية، وهذا النقص الكبير صار كالسؤال الذي لا تنتهي تداعياته ولا يشفى غليله سريعًا، ومثَّل ظاهرة لمرضٍ أنت لم تعرف بعد ما هو، ومن أيِّ نقصٍ في الوظائف المؤدَّاة يأتي، وما هو العجز الذي لديك...؟ أنت هنا لا تبحث عن علاج فحسب، إنما من قبل العلاج تبحث عن أسباب المرض الذي يؤدِّي إلى هذا الوهن الشديد والشعور بالعجز.

كنا من قبل ١٩٦٧ نشعر أن ثمة نقصًا في سياسات الدولة يتعلَّق بالتكوينات الديمقراطية والمؤسَّسية، ولكن بعد ١٩٦٧ أدركنا أن هذا ليس هو أصل الداء وحده، بل الأمر يتعلَّق أصلًا بالتكوين الثقافي العام، وليست الديمقراطية إلا وسيلة لإحياء التكوينات المؤسَّسية، إنما المسألة: أن الديمقراطية في النهاية تؤول إلى حركة شعبية، حركة شعب بثقافته ومرجعيَّته السائدة وبلُغته، وفي النهاية هي تكوينات تبدو أساسًا من حركات الشعب نفسها.

الشعب ليس جمهورًا من الناس وليس أفرادًا تطلب المأكل والمحيا فحسب، ولكنه تكوُّن إنساني ثقافي يحيا بانتماءات فكرية، وتكوين ثقافي سائر فيه... وهو ما يعبر عنه دائمًا في نصوص الدستور باللغة والدين. ومن أول ما عرفنا نظمًا دستورية تُطبَّق وجدنا صاغتها يقولون: الدولة لغتها العربية ودينها الرسمي الإسلام كمميز لهذه الدولة، ولم يسقط هذا المعنى قط من أيِّ دستور من قبل، وهو أمر

معترف به ولكن هل هو مطبَّق؟ وهل هو يمارس بالفعل؟ هذه هي القضية.

إذا نظرنا إلى التاريخ الحديث نفسه، الذي يبدو في ظني من نهايات القرن الثامن عشر، نجد أن كل الحركات السياسية والإصلاحية كانت تصدر عن الفكرية الثقافية الإسلامية بقادتها وتكويناتها المؤسَّسية أو غير ذلك، ولم يختلف هذا الأمر إلا من بعد الحرب العالمية الأولى، وإن بقيت الفكرية الإسلامية ضد تجاهلها.

فالتاريخ بطوله والشعب بعرضه يصدران عن هذا المفهوم... فكيف يمكن تجاهل هذه المرجعية الفكرية عند التفكير في رعاية مصالح هذا الشعب وتحقيق آماله.

هذا الذي أقوله هنا؛ لم يرد على الذهن هكذا سريعًا إنما أخذ أوقاتًا ومناقشات وحيْرة... شبَّهتها مرة بأنني كنت كمن خرج من جاذبية كوكب إلى جاذبية كوكب آخر... وفي الطريق إلى هذا تضعف جاذبية الكوكب الأول وتكون جاذبية الكوكب الثاني ليست بالقوة الكافية بعد، ويصير الإنسان في هذا الوقت مفتقِدًا للأسس التي بها يحكم على الصواب والخطأ... وهداية الله سبحانه وتعالى هي ما تسيِّره حتى يصل إلى برِّ السلامة... وهذا الأمر لم يكن حقيقةً بجهدي وحدي فقد كنَّا جماعة من الأصدقاء شعرنا بذات الشعور بدرجات متفاوتة، وعزمنا على أن نسير في طريق البحث عما هو الخطأ وما هو الصواب في كل ما يتعلَّق بأفكارنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والثقافية.

هل كانت هذه الواقعة العامَّة المتعلِّقة بهزيمة ١٩٦٧، والأخرى الخاصَّة المتعلِّقة بمجلة المسلم المعاصر هي الوقائع الفارقة والتي بها اكتملت عملية التحوُّل الفكري..؟ أقصد متى استقرَّ تفكيرك على هذا التوجُّه الجديد وشعرت أنك قد استقرَّ بك الطريق؟

بعد ذلك كله قد خلصت تمامًا، واطمأننتُ على نفسي تمامًا، وصرت على جمام مع نفسي؛ ذهبت إلى الحجِّ سنة ١٩٨٣، وعندما دخلت الكعبة بعد عناء السفر،

وقضيت العُمرة، ثم استرحت قليلًا ثم عُدت وقت الضُّحى إلى الكعبة بعد أداء مناسك العمرة، وجلست أفكر وأنا لا أصدق نفسي أنني أمام الكعبة.

قلت لنفسي ساعتها: هذا وقت الاستغفار، فهيا نستغفر!

وإذا بعقلي -أو بنفسي لا أدري- يراودني على كلمة تتردَّد داخلي: كونك جئتَ إلى هنا فقد غُفر لك... وقُبلت زيارتك بأن أتيحت لك...!

ولما راودتني هذه الفكرة قلت: أستغفر الله على سوء الأدب، وأجهشت بالبكاء رغم أني عصيُّ الدمع بطبعي!

وأنا لا أصدق أنني أمام الكعبة...

⏮ هل يعني ذلك أنك استقررت بالقلب لا بالعقل، أم بالعقل لكن بشرط القلب؟ بمعنى أن التحول قضية غيبية بالأساس؟

الإشكال في كلمة «لكن»... كأنني أتحفظ على المرجعية الإسلامية، هي نفسها تخاطب عقلي، ويتبع ذلك مبدأ من أهم المبادئ العقلية وهو الاستقراء، ويكثر في القرآن الكريم أن لكل شيء صانعًا، وأنه لابد لهذا الكون من صانع، تدل عليه كل ما يراه الإنسان في حياته من أشياء، وأن الصانع الأعظم هو الله تعالى، وهذا معنى عقلي يعتمد من الدين على الفكرة العقلية التي هي الاستقراء، والاستقراء هو الوصول من الملاحظات الحسِّيَّة الجزئيَّة إلى معنى عام يصل بين هذه الحسِّيَّات وبين بعضها البعض بحكم عام عنها، وهو ينطبق على ما لم يدخل عنها ممَّا لم تلاحظه الاستطلاعات الحسِّيَّة... نحن نصل بالاستقراء الذي علَّمنا إيَّاه القرآن الكريم والصانع الأوحد جلَّ شأنه ثم يأتي بعد ذلك الإيمان -وهو الإسلام أو التسليم- وهو الإيمان بالغيب والوحي المنزَّل من الله سبحانه وتعالى على رُسله بما تتعلَّق به الأحكام الواردة في النصوص القرآنية والنبوية المنزلة.

فالتكوين العقلي هو مقدمة الإيمان، وهذا التوضيح الذي أقوله نجده بشكل

واضح في كتابات شيخ الإسلام الشيخ عبد الحليم محمود، لأنه درس الفلسفة وكان يدرك أين يقف العقل في تكوين المسلم وأين يبدأ الوحي في تكوين المؤمن، وهما متجاوبان، يسلم بعضهما إلى بعض، فالقرآن يقول: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، ونحن مطالبون بهذا النص بالأمرين معًا: بالإسلام حسبما يصل إليه عقلنا من استقراءات، وبالإيمان فيما لا يصل إليه العقل من معارف حسِّيَّة ودنيوية، لأنه يتعلَّق بالخضوع للغيب... وهذا ما سار عليه المسلمون من قبل والفقهاء، آمنوا واستخدموا إسلامهم ومعرفتهم الحسية العقلية في إثبات نزول الوحي بما أثبتوه عقليًّا في جمع القرآن الكريم وإجماع المسلمين على المصحف المكتوب منذ عهد عثمان، وفي تحقيق الأحاديث الشريفة، والمنهج العقلي الذي تحدَّدت بموجبه قوة الحديث، وتفسير كلٍّ من نصوص الكتاب والسنة المحقَّقين عقليًّا بمنهج عقلي يعتمد على أروع وأنبغ ما تحقَّقت به العبقرية العقلية الإسلامية في علمي أصول الفقه، ومصطلح الحديث، فنحن لا نفرق بين عقل وإيمان، لأنهما متساندان عندنا من بداية التكوُّن الإسلامي لنا.

وتبقى فكرة التجديد، والتجديد هو فيما قلته وفيما أكرِّره حسب قناعتي، هو إعمال النصوص الثابتة في القرآن والسنة على الوقائع المتغيرة في حياة البشر وأوضاعهم. وهو بهذا المعنى قائم وممارَس بقدر ما تطبَّق نصوص الشرع الإسلامي في أوضاع حياتنا المعيشة وممارساتها الحياتيَّة.

وأنا رجل قانون وأعرف أن القانون مادام يُطبَّق، بمعنى أن ما دام النصُّ الثابت يُطبَّق، فهو يفسَّر طبقًا للأوضاع المتغيرة للناس حسب ما تمكنه المصالح الشرعية العامَّة، وأوضاع الناس المعيشيَّة ومنافعهم، جماعات وأفرادًا. ولذلك أنا أنكر كل الإنكار القول بأن النصوص الدينية عندنا قديمة... لأن القديم هو تطبيقات لها على واقع سلف، وممارستها على واقع حاضر يجري من خلال الالتزام

بها في التطبيق، وتطبيقها على هذا الواقع. ونحن حينما ننظر في كتب الفقهاء القدامى فنقول هذا قديم وهذه اجتهادات تتعلَّق بواقع سلف، ولكننا في هذا نتجاهل أنه بالنسبة للنصوص التشريعية الثابتة لدينا مناهج أصول الفقه المنضبطة وبتحقيقات مناهج علم الحديث المنضبطة أيضًا وبالنظر إلى مقاصدها في هذا التشريع كما كان يفعل القدماء فيكون هذا بحكم الواقع الحاضر مستخلصًا من النصوص الثابتة... ولذلك عندما ننظر حتى في الفترات التي قيل فيها إن الفقه الإسلامي كان محافظًا وغير متماش مع واقع الحياة، أقول: إن هذا حدث في فترات كان فيها الواقع الحياتي نفسه يكاد أن يكون متجمِّدًا، وليس متحرِّكًا بتجدُّدٍ أو تطوُّر لوسائل معيشة الناس وأساليب حياتهم وتكوُّن علاقاتهم الحياتية الذاتية.

ونحن عندما نحقِّق هذا الأمر يجب أن نحقِّقَه لا بما قال الفقهاء في هذا الشأن، ولكن بما قام به القضاة وأفتى به المفتون، لأن هؤلاء هم من يجري على أيديهم في كل زمان ومكان الوصل بين النص الثابت والوقائع المتغيرة، وهذا ما يتعيَّن علينا أن نفعله. وأنا أقول الآن إن ما قد يعاني منه البعض الآن من جمود في التفسير... إنما يرد من أننا قد خرجنا عن نطاق التطبيق الحياتي لأحكام الشرع الإسلامي في شؤوننا الحياتية الجارية، وأن التجديد المطلوب ليس دعوة يُدعى إليها بقدر ما هو ممارسة تمارس بالفعل في وصل النصوص بالواقع، إعمالًا لها في الشؤون الحياتية الجارية.

هذا هو السبيل الذي يتعيَّن علينا أن نسلكه: أن نُقِرَّ بحاكميَّة هذه النصوص الدينية لنا، وأن نمارس تطبيقها في شؤوننا في حياتنا المعيشة.

◀◀ هل من معارك فكرية وسياسية خاضها الأستاذ البشري في تلك الفترة؟

يجد القارئ إجابة لهذا في ما كتبت، سواء في فترة العلمانية، أو ما بعد تجاوزها، وأظن أن مجموعة كتاباتي ذات العنوان العام «**في المسألة الإسلامية المعاصرة**» تجمع بين هذه الجوانب التي أمكنني بها أن أستجيب لها بحكم ثقافتي وتكويني. وكتاباتي عن القضاء لم تكن تمثل معركةً لأنها تمثل موقفي منذ أن بدأت.

⏮ وكيف عنيت بمجال التاريخ؟ وكيف تخصصت فيه وصار جزءًا من منهجك؟

الذي ألْهمني بهذه الفكرة أنني كنت في مرحلة من المراحل كنت أعمل كورسات (دورات) لنفسي... آتي مثلًا إلى مجال الاقتصاد، فأجمع ١٠-١٢ كتابًا في الاقتصاد وأعكف عليها. عملت ذلك في الفكر المصري الحديث من خلال الكتب التاريخية: الرافعي ١٥ كتابًا، وأتيت بكتب شفيق غربال، محمد أنيس، صبحي وحيدة،... وضعتهم في مكتبتي الصغيرة... وجدت التاريخ يحرِّك فيَّ كل معلوماتي الأخرى: السياسة والاقتصاد والقانون وغيرها، وبعيدًا عن السياسة الجارية ولا يتعارض مع أنني قاض... فبدأت أشتغل في التاريخ.

ومرة كنت أناقش رسالة في قسم التاريخ في كلية الآداب من حوالي ٣-٤ سنوات لا أذكر، فقلت لهم إنني جئت هذا القسم من عقود طويلة، وكان رئيس القسم د. محمد أنيس، وقلت له أريد أن ألتحق بالقسم طالبًا، وكنت ساعتها نائبًا في مجلس الدولة لي عشر سنوات تقريبًا، فرحَّب بي وأتى بالمسجِّل ليسجِّلني، فطلب المسجِّل أن آتي بشهادة من مجلس الدولة (من الأمين العام للمجلس) الذي استغرب جدًّا عندما طلبت منه هذه الشهادة، لكنه منحني إياها، ثم ضاعت الشهادة من المسجِّل، فلمَّا ضاعت منه أحجمت. وبدأت أقرأ كتب قسم التاريخ في بيتي (كتب السنتين الدراسيَّتين الأولى والثانية)، وبدأت أعبِّر عن نفسي سياسيًّا من خلال الكتابة التاريخية وبما لا يتعارض مع عملي القضائي. ولذلك أغلب نشاطي هو نشاط فكري أساسًا، وليس من النشاط الحركي العملي.

وحين تركت الوظيفة وخرجت على المعاش لم أضع اسمي في نقابة المحامين كما هو معتاد، فأتى لي عمل قانوني عن طريق قضايا التحكيم يختارني المحكمون. والتحكيم كان أنسب لي لكنني خرجت منه بعد حين، حيث خرجت من قضايا التحكيم حين صار الجيل القائم بها في طور أبنائي، فأنا أعرف متى أخرج عند اللزوم.

في الوظيفة كنت رئيس الجمعية العمومية للفتوى والتشريع ونائب أول رئيس مجلس الدولة والرجل الثاني في المجلس الخاص الذي يدير مجلس الدولة ويتكوَّن من أقدم سبعة أعضاء. فلما اقترب سنِّي إلى المعاش قلت إنني سأبقى في عملي حتى المعاش، ولذلك عملي المهني يتبقَّى كما هو أمارسه حتى يكون لي الحق في مرتَّبي (وهو عمل الفتوى) أما عملي في الإدارة فسأتركه لمن يخلفني، فتركت المجلس الخاص واعتذرت عن حضوره في الأشهر الأخيرة لعملي.

وكذلك كان الخروج من الحوار الإسلامي-القومي حين لم أعد أراه مجْديًا، وأيضًا خرجت من الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان -أنا والدكتور العوا- لعدم الجدوى.

قصة الكورسات والدورات الشخصية هذه تلفتنا إلى علاقتك بالكتب... كيف كانت؟

حبي للكتب قديم منذ طالعت مكتبة جدِّي ومكتبة أبي، ولها قصص منها أنني كنت أعمل في المنصورة في الفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٣ تقريبًا، وكنت أتمشَّى قبل أن أذهب إلى اللوكاندة، فوجدت مكتبة صغيرة أمامها رجل كبير في السن، وعلى المكتبة عنوانها ومكتوب (**فيها كتب قيمة**)، استأذنت الرجل أن أنظر إلى الكتب... كانت كتبًا قيمة فرأيت كتبًا قديمة وعليها تراب، فرحت أمسح التراب عنها وأطالع العناوين. ولما رأى الرجل المسن شغفي بالكتب واحترامي لها، حادثني وكنت أبحث عن كتاب «الأستاذ» الحاوي مقالات النديم في مجلته التي كانت بهذا الاسم، فأرشدني إلى أن آتي إلى محل في حي الفجالة وأنني سأجد الكتاب هناك وبالفعل ذهبت ووجدت الكتاب واشتريته بجزئيه بخمسة جنيهات.

هل يمكن أن تصف لي كيف تفكر فيما يعترضك من مسائل وإشكالات، وما هي أحوال الكتابة عند الأستاذ البشري؟

عندما أكتب أكون متوتِّرًا لرغبتي في التعبير عن المعنى الذي أريده، وأعيد

الكتابة وصياغة الجملة أثناء الكتابة فتقع أخطاء في النحو، سواء كانت كتابة فكرية أو قضائية، وهو توتر متعلِّق بصياغة الفكرة في كلمات وأحرف.

تعيَّنت في مجلس الدولة أواسط سنة ١٩٥٤. واشتغلت بالقضاء، وبدأت أكتب، وأول ما كتبت كانت مشروعات فتاوى ثم مشروعات أحكام، وتعرض على رؤسائي وهذا ضبط صياغاتي بالأسلوب القضائي.

والقاضي لا يكتب ليشرح لأنه يكتب وفي ذهنه أنه يخاطب ذوي التخصُّص المماثل ليعلمهم بالأسباب التي انتهى إليها قراره، أو يخاطب أساسًا متخصِّصين... ليس أستاذًا جامعيًّا يعلِّم طلَّابه، وليس محاضرًا ينقل للمخاطبين ما لا يعرفون، وليس -حتى- مترافعًا في محكمة يشرح ويبيِّن وجهات نظره، إنما يكتب ليبيِّن ما انتهى إليه قراره؛ من حيث الأسانيد والأسباب التي بُني عليها، مخاطبًا في ذلك من يقرؤون حكمه أو أسباب حكمه أو أسباب فتواه.

والصادر لصالحه الحكم أو الفتوى أو الصادر ضده يكتفي بمعرفة المنطوق أو النتيجة، أما أهل المهنة فهم من يطالعون الأسباب... وهؤلاء هم من يخاطبهم القاضي أو المفتي عندما يشرح حكمه أو فتواه. طُبعت على هذه الطريقة في الكتابة حوالي عشر سنوات، حتى وأنا أكتب في غير القانون لم أكن أكتب بغير الصيغة التي أكتب بها الفتاوى والأحكام.

وعندما بدأت الكتابة في غير القانون كان قد مضى عليَّ عشر سنوات أو ثماني سنوات (عشر سنوات نظرًا لمقالي في الطليعة ١٩٦٤)، وقد كانت لي بعض كتابات سابقة في روزاليوسف عن قانون الإصلاح الزراعي، ولذلك انطبع أسلوبي في الكتابة في غير القانون بما اعتدته في سنواتي العشر الأولى، وأصبحت أكاد أكون أكتب للمتخصِّصين وأبيِّن لهم وجهة نظري فيما هم يعرفونه ويعرفون أُسسه بغير شرح تفصيلي.

ولكن النزعة العملية والواقعية في الكتابة والفكر عند المستشار البشري... من أين جاءت؟ وكيف تكوَّنت؟ أشعر أنها تشمل ما نسميه منهج البحث عند البشري!

أنا عندي فكر، مكتوب أو مرويّ، يشكِّل مبادئ وقيمًا وأحكامًا عامَّة ومجرَّدة، أو أنا أستخلص منه أحكامًا عامَّة ومجرَّدة وأريد تطبيقه امتثالًا له، وخضوعًا له،... إذن كيف أطبِّقه؟ ما هو المنهج وما هي الخطوات التي أتَّخذها في التطبيق؟

أول شيء أعمله في هذا الشأن أن أنظر إلى الواقع الموجود أمامي وأنظر إلى وقائعه وأحداثه وأتفهَّم هذه الأحداث من خلال مكوِّناتها الذاتية، وأيضًا من خلال علاقاتها بما يحيطها من أوضاع وأشكال وعلاقات. وأنا لا أفهم كينونتها إلا من خلال هذين العنصرين معًا: تكويناتها الذاتية، وأيضًا علاقاتها بما يحيط بها. هناك مادة معينة إذا أخذتها -تناولتها لو شُربًا مثلًا- تضرني، ولكن في ظروف صحية معينة وبقدر معين منها وممزوجة بأشياء أخرى وبقطرات محددة منها، قد تفيد الجسم، وهذا ما نجده كثيرًا في المواد الطبية أو الأدوية. وهذا ما نجده أيضًا في الوقائع العامة وما يحيط بها.

ومن ذلك أنه ثمة حدث يقابلني ويواجهني كيف أتصرَّف إزاءه؟ أو واقعة تقابلني كيف أتصرَّف إزاءها قبولًا أو رفضًا أو معالجة؟ أتصرَّف إزاءها من خلال ما أنا مقتنع به وما أنا أؤمن به من مبادئ وتصورات.

أول نقطة تواجهني هو الوصف الذي أتصور به هذه الحادثة أو الواقعة. وهذا الوصف لا يكون مطلقًا ولا مجرَّدًا أبدًا، إنما يتحدَّد في ذهني من خلال تكوُّناته بعناصره الذاتية ومن خلال علاقاته بما يحيط به ويتفاعل معه. وبهذا الوصف الذي أنتهى إليه في ذكر هذا الأمر فإنه يجعلني أختار القاعدة أو المبدأ العام المجرَّد من قيم وتكوينات أطبقها عليه، ويختلف كل ذلك حسب الأوضاع المتباينة. العاصفة

قد تكون هادمة وقد تكون بحركة المراوح تجلب الطاقة، يختلف وصفي لها بين حالة وحالة وفقًا لهذه الأوضاع. فالمسألة في النهاية، أن تطبيق المبادئ العامة يكون من خلال ما أواجه من واقع والوصف الذي أستخرجه من الواقعة المعيشة هو ما يحدِّد معي النص الذي أطبِّقه. أنا أتكلَّم هنا بوصفي قاضيًا وفقيهًا احترف مهنة القضاء والإفتاء، وكلاهما يتعلَّق بتطبيق معانٍ عامَّة مجرَّدة -هي النصوص التشريعية- على الوقائع الملموسة، والنص حكم حتى لو كان نصًّا وضعيًّا في كل الظروف والأحوال. وأنت حينما تقول حكم النص فقد بنيته على حكم النص في تصوُّر محدَّد لواقعة معيَّنة، وهذا التصوُّر تشكِّله من خلال معرفتك للأحكام العامة المجردة التي تتبنَّاها وتخضع لها... ولكن في ذات الوقت تتحدَّد بوصف العناصر الذاتية والأوضاع المعيشة... هكذا دائمًا نتعامل بين النصوص الثانية التي تعكس أحكامًا عامة مجردة، وبين الوقائع المتردِّدة والمتنوِّعة التي تخضع لها.

المبادئ تصاغ في أحكام عامة مجردة، والمصالح هي أثر من آثار الواقع الحادث بما يتضمَّن من خصائص ذاتية ومن علاقات مع ما يتعامل به في المحيط المعيش. والدين من المصالح؛ لأنه هو الذي يكون الانتماء الجماعي للجماعة الإنسانية المعنية، سواء كان دينا منزلًا من عند الله تعالى كالإسلام، أو كان عقائد تبنَّاها قوم آخرون وجمعت بينهم كما في الجماعات الأوروبية الحديثة، وربما حتى لو كان وثنيًّا.

◄◄ هكذا تصبح المبادئ مصالح... يعني كيف تترتب العلاقة في فكركم بين ما هو مبدأ وقيمة وأخلاق من جهة، وما هو مصالح وما هو واقع من جهة أخرى؟

نحن ليس لدينا فارق أو مميز بين ما نُسمِّيه مصالح عليا وبين ما نسمِّيه قيمًا عامَّة ومجرَّدة؛ هما وصفان أو وجهان لوضع عام واحد... والقيم والمصالح متى صارت بهذه الدرجة من العمومية والتجريد فقد صار وضعها وضع النصوص الثابتة. والمبادئ العامة التي تأخذ شكل قيم عامة ومجرَّدة، تأخذ حكم القيم العامة

والمجرَّدة، وكذلك المصالح العليا تأخذ حكم هذه القيم العامة المجردة... ولذلك نحن نسميها بالمصالح العليا تمييزًا لها عن المصالح الآنية. وتتحقَّق المصالح والقيم في الواقع بفعل الأحداث الجارية والوقائع المتجدِّدة في الأزمنة المحدودة والجوانب المتنوِّعة التي يشملها هذا العموم، ويكون التعامل هنا مع القيم والمصالح العُليا بمنهج التعامل مع النصوص العامة المجرَّدة مع الوقائع المتعدِّدة والمتغيِّرة.

فمثلًا ما يتعلَّق بالجماعة الوطنية أو السياسية، الجماعة الأعم ذات الوصف الذي يشمل كل جماعاتها الفرعية في عمومه، وتتحدَّد على أساسه فكرة الانتماء العام للجماعة بما يتحدَّد به عند ذويها مصيرهم وتشكُّلهم للمدى البعيد تصير ما يمسُّ وجودها هو مصالحها العليا في إطار القيم العامة التي تصل إلى ذات المؤدَّى العام المجرَّد المشار إليه فيما سبق.

فحفظ البقاء للجماعة العامة -وليس للجماعات الفرعية وحدها- مبدأ وقيمة ومصلحة، والبقاء المقصود هو البقاء على المدى الطويل وليس في الأزمنة القصيرة. والتقاليد العربية تعرف هذا الميزان بين المصالح والمبادئ.

كانت القبيلة هي الأساس، وهذا التشكُّل الاجتماعي والسياسي تشكَّل تاريخيًّا على أساس النَّسب. وقد أشرت في بعض ما كتبت إلى ما يتضمَّن كيف تتشكَّل الجماعات الأعم في التاريخ الذي عرفناه، والتي كانت كجماعات عامَّة حاكمة لجماعات فرعية أخرى، وهي التي نسمِّيها «الجماعة السياسية»، والتي تحتاج لإدارة ترعى المصالح العليا لهذه الجماعة، وكانت تتشكَّل إمَّا وفقًا لقاعدة النَّسب التي تشكَّلت على أساسها القبائل، أو على أساس الصفة القومية التي تتعلَّق باللغة كجامع، أو بالصلة الدينية التي تتعلَّق بالعقيدة، تلك هي التكوينات التي ورثناها وعرفناها.

لكي تطبِّق أي مبدأ عام فإنك تطبِّقه على واقع، وتلحظ أثره الذي يكون في

الواقع، لا تنتظره خارج الواقع وأنت تتعامل فيه طبقًا للواقع. وأنت حين تقوم بهذه العملية تتعامل مع الواقع وتحدِّد له وصفًا، وهذا الوصف هو الذي يترتَّب عليه تطبيق المبادئ.

من قراءاتي وحواراتي معكم لاحظت ثلاثية أو رباعية تشكِّل أزمان الفكر السياسي للمستشار طارق البشري سَرَتْ في التكوين الفكري والسياسي: الوطنية/ الاستقلال الوطني، الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، وتكلَّلت هذه الثلاثية وتأصَّلَتْ تأصُّلًا جديدًا بالإسلامية والمرجعية الإسلامية... كيف تكوَّنت؟

قد يوضح كتاب «الحركة السياسية» هذا الأمر، أنا تكوَّنت من ناحية فكري السياسي في الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٢، وهي الفترة التي كتبت عنها هذا الكتاب. هناك بدايات سابقة على ١٩٤٥، وأجيالنا من تفتَّح ذهنه منها في أوائل الأربعينيات تفتَّح في محيط آثار ثورة ١٩١٩. وثورة ١٩١٩ هي الثورة المصرية التي جمعت عنصرين أساسيَّين: الوطنية والاستقلال الوطني، والعنصر الثاني هو الديمقراطية وحرية الأنشطة السياسية... تكوَّنَّا في هذه الفترة... وحين تحسب من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥٠ فإنه كان حكم أقليات متضامنين مع الملك ويحاربون الوفد الذي كان خارج السلطة، ولكنه كان يعبِّر عن الموقف الوطني والموقف الديمقراطي، وكان وجوده كتنظيم حزبي شعبي مستقلًّا عن الدولة، ومنابره الصحفية وقدراته السياسية على الاجتماع والحشد كانت قوية. وهذا الوجود الشعبي القوي لتنظيم شعبي مستقل عن الدولة أدَّى إلى إمكانيات سياسية تقيِّد الدولة في مواجهة التنظيمات الشعبية الأخرى المستقلَّة عنها والمعارضة لها، حتى لو كانت هذه التنظيمات بعضها مخالف للوفد نفسه... وقد أوجد هذا الوضع بيئة مواتية وتوازنًا سياسيًّا يؤدِّي إلى إمكانيات ظهور تكوينات أهلية مستقلة عن الدولة ومعارضة لها، وإن كانت ليست مثله في قوتها السياسية، وأيضًا لا

تحتمل بطش الدولة إن غاب الوفد عن البيئة السياسية... في هذه الفترة ظهرت التوجُّهات الخاصة بالعدالة الاجتماعية... ظهرت تنظيمات اشتراكية، وبعضها ماركسي، وبعضها مال إلى الاشتراكية من خلال المطالبة بالعدالة الاجتماعية كجزء من أجزاء النشاط الوطني الشعبي؛ مثل مصر الفتاة مثلًا، الذي تحوَّل إلى اسم «الحزب الاشتراكي» سنة ١٩٥٠، وفي هذه الفترة نفسها ظهر من داخل الوفد ومن شباب الوفد من تأثَّروا بالفكر الاشتراكي في إطار تبعيَّتهم للوفد وانتمائهم له، وكوّنوا شيئًا من داخل الحزب سُمِّيَ وقتها «الطليعة الوفدية».

هذا هو الجوُّ الذي كان يعمل في هذه الفترة، وكان الهجوم شديدًا جدًّا ضدَّ من يناصرون الإنجليز، أو من يتهاونون في المطالبة بالاستقلال السياسي وضدَّ الحريات الديمقراطية، ويمثِّلهم في ذلك حزب السعديِّين والأحرار الدستوريين الحاكميْن بالتحالف بينهما، وفترة إسماعيل صدقي التي تخلَّلت هذا الأمر.

وتأكَّدت هذه المعاني الوطنية والديمقراطية والاجتماعية حين نجح الوفد سنة ١٩٥٠ وبدأ الحس الاجتماعي المتخلِّل للتيار الوطني الديمقراطي يقف موقف المعارضة لمن في الوفد من كبار ملَّاك الأراضي الزراعية ورجال الأعمال مثل فؤاد سراج الدين الذي كان يتولَّى الأمانة العامة لحزب الوفد وقتها، وبدا وقتها من ١٩٥٠-١٩٥٢ أن ما فيه حزب الوفد وحكومته من وهن وتردُّد تجاه سلطة الملك، وهي بالضرورة استبدادية، والتردُّد في شأن الموقف من الإنجليز... هذا التردُّد إنما يرجع إلى عنصر كبار الملَّاك في قيادة الوفد، وكان يمثِّلهم أساسًا وقتها فؤاد سراج الدين.

ولذلك تجمَّعت هذه العناصر الثلاثة (الوطنية، الديمقراطية، العدالة الاجتماعية) في التكوين الفكري عندي منذ هذا الوقت المبكر... وكنت وقتها بين الثانية عشرة والسابعة عشرة.

وأزيد على ذلك أن كتاب «الحركة السياسية» الذي كتبتُه عن الفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٢ الذي كتبته بعد ذلك إنما كنت أريد أن أوضِّح فيه ما كانت عليه الحياة السياسية من خصوبة في إظهار تيارات المعارضة بشكل واسع متنوِّع، وبشكلٍ يؤدِّي في النهاية إلى تكامل عناصر الاستقلالية السياسية... في الهدف السياسي للمدينة الفاضلة المنشودة.

وكان ما دفعني إلى اختيار هذه الفترة أساسًا للكتابة المفصَّلة عنها بهذه الطريقة التي قمت بها، هو أن أردَّ على سياسات نظام عبد الناصر الذي كانت توحي لوسائل الإعلام كلها وهم مرتبطون بها ارتباطًا سياسيًّا بأنه هو من خلق مصر المعاصرة بأهدافها الوطنية وبالعدالة الاجتماعية... كنت أريد أن أوضح في هذا الكتاب أن الهدف الوطني قديم من قبْل عبد الناصر بجيلين أو ثلاثة أجيال، وأن الهدف الاجتماعي سابق شعبيًّا على وجود نظام عبد الناصر... وأن الهدف الديمقراطي كان موجودًا ووأدَتْه ثورة ١٩٥٢، بمعنى أنها في إيجابيَّاتها الاجتماعية والوطنية هي مسبوقة، وأنها فيما افتقدته هي منتقدة... وأزعم أن الكتاب عندما صدر وتناولته الأيدي أسهم في إعطاء هذه المفاهيم إلى الجيل الذي كان يُعايش مصر وقتها.

بدأ هذا الكتاب بمقال في الطليعة ١٩٦٤ عنوانه (عام ١٩٤٥ في التاريخ المصري)، وبعدها كتبت عن عام ١٩٥٠، ١٩٥١ في التاريخ المصري، وكانت هذه بروفات أو تجارب للعمل الذي أريد أن أعدَّ وأعمل فيه وأخرجته بعد ذلك... وأتممتُ الكتاب سنة ١٩٧٠، تقريبًا في يناير، وطبع ١٩٧٢.

ولذلك فعندما قدَّمت الكتاب للنَّشر، فإنه وجد صعوبة في البداية، وقد ذكرت ذلك في مقدمة الطبعة الثانية عندما ظهرت بعد ذلك. وصدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٨١ (٥ أكتوبر).

الفكر الإسلامي يتضمَّن فكرة الاستقلال الوطني من الأصل؛ لأنه هو ذاته فكر مستقل عن الأجنبي، مجرد ممارسة الفكر الإسلامي تعني استقلالية فكرية عن الأجنبي، ومن يمارس الأمر أقوى ممن يقتنع به اقتناعًا شفهيًّا، ولكن الحديث كله هو في كيفيَّة ممارسة هذا الفكر... بمعنى كيفية معالجة ما يثور في المجتمع من أمور والتصدِّي لها بحلول تطبيقيَّة وممارسات عمليَّة مردودة إلى هذا الفكر... أي الجانب المهني والتخصُّصي فيما يتعلَّق بـ«ممارسة شؤون المجتمع»، بما يصلح المجتمع ويصلح الجماعة، من خلال -وأقولها بين قوسين من خلال، وأكررها من خلال- (الفكرية الإسلامية؛ بمفاهيمها، ومسلماتها، وتواصلها مع الحياة المعيشة).

راجع كتاب «تسعة أئمة» لعبد الرحمن الشرقاوي وآخرهم العز بن السلام، وانظر ممارسات العز بين عبد السلام -المفتي ساعتها- الذي يتَّصل بالواقع ويرتبط به ويمارس ضغوطه لتطبيق العدل والإحسان في كل حالة مخصوصة يشاهدها أو تمرُّ عليه أو يسمع بها، ويخبر بها الحكَّام من خلال الفكرية الإسلامية... وابن تيمية، والإمام الشافعي.

◄◄ لماذا تفضل إعادة نشر سلسلة في المسألة الإسلامية المعاصرة اليوم؟

لسبب تاريخي وسياسي وفكري حالٍّ، وهو أن الحركة الإسلامية وجمهورها الواسع وكوادرها في الدعوة والفكر مرَّتْ بتجربة تاريخيَّة هامَّة جدًّا خلال السنوات السبع منذ ٢٥ يناير ٢٠١١، وهي تستوجب بالنسبة لهم إعادة التفكير في أساليب العمل وأساليب الفكر وغيرها من أمور الدعوة الإسلامية وتنظيماتها وأهدافها. ممَّا أتصوَّر أنَّ ما كتبته في هذه السلسلة قد يكون له أثر في النقاشات والتساؤلات التي جدَّتْ في هذه المرحلة لوصل الواقع الحياتي بالفكر العقيدي والمرجعي في مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية.

لا أدري مدى ما يمكن أن يكون لها من أثر، فهذا ليس من شأني أن أقدِّره،

وكل ما أعمله أن أطرح ما لديَّ عسى أن يكون فيه ما ينفع في هذه الفترة التي تزداد فيها التساؤلات، وتكثر فيها الأسئلة وتصل بالمفكرين الإسلاميِّين إلى إعادة النظر وإعادة التقييم في شؤون الدعوة والفكر في المجال الإسلامي.

◄◄ أعلم أنني ربما تجاوزت هذه المرحلة لكن هل يمكن إلقاء ضوء على الفترة من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٤ من الناحية الفكرية لكم ولعموم السياق ساعتها؟

في هذه الفترة بالذات كنت من هذا النوع من البشر الذي يكثر في الطبقة المتوسطة في مصر في ذلك الوقت: مهني يهتم بعمله المهني، وبالنسبة للفكر العام والثقافة العامة لديه نوع من أنواع التداخل بين الثقافات ذات المصدر العلماني الوافدة إلينا من الخارج، ومن دعاة العلمانية والإعلام ومن كثير من المثقفين، وبين الثقافة ذات المرجعية الإسلامية الموروثة فينا والآتية إلينا بالتاريخ والميراث، وبظروف المعيشة كلها، وكان هناك نوع من التداخل بين هذا وذاك.

ففي النشأة الصغرى، العنصر الديني كان قويًّا، في أسرة فيها كثير من المشايخ الأزهريِّين من جهة الأب، والجد لأم يعيش في الريف وحاصل على العالمية لكنه لم يعمل بها واهتمَّ بزراعة ما يملك من أرض، ولكنه له مكتبة دينية كلها في الأغلب، وله جلساته ذات الإشعاع الديني مع من يعرف من أهل القرى ومن الوافدين إليه. وفي سنِّ الطفولة المبكِّرة كنَّا بالقاهرة نحيا في إطار شبه أسرة ممتدَّة تجمع بين أبي وأمي وأخواتي وبين عمَّتي وبناتها. وعمَّتي الشقيقة تكبر أبي بما لا يقل عن خمس عشرة سنة، وتقوم إزاءنا بدور الجدة تقريبًا وكانت صوَّامة قوَّامة آناء الليل وأطراف النهار، لا تكف عن التسبيح لا في صحوها ولا غفوتها قبل النوم، وفي القرية كنا نمضي طوال أجازات الصيف، والثقافة السائدة في القرية هي الثقافة الإسلامية طبعًا، والصحف تأتي قليلًا، ولا يوجد تلفزيون طبعًا أيامها، والراديو أو ما كنا نسمِّيه «المذياع» يعمل ببطارية سيارة تُشحن كلما تفرغ بأن يأخذها أحد العمال إلى مدينة قريبة وهي شبين القناطر لتأخذ يومين من الشحن.

هذا هو الجو العام للنشأة والمشهد في طفولتي الصغيرة، ولكن في المدينة -القاهرة- هناك الصحافة تقرأ يوميًّا ودعاة الحداثة يكتبون في الصحف وينشرون دائمًا... ودُور السينما تعمل وتُعرض بها الأفلام الأمريكية ثم غزتها بعد ذلك أفلام فرنسية وإيطالية... وكان بعض أصحابي من مدارس أجنبية، وهذا لون آخر من الثقافة والتكوين الفكري لما يمكن أن نسمِّيه الطبقة الوسطي، لا سيما للمهنيِّين منهم، ولا سيما أن المهن كانت على اتِّصال بالثقافة الغربية وكتبها وعلومها... ولذلك كان التشكيل الثقافي والسلوك الإنساني نفسه والحكم على التصرفات فيه من هنا وهناك لدى الغالبية ممن يحيون في هذا المجال، وتتشكَّل تصرُّفاتهم من هنا ومن هنا ويحكمون على الأشياء، ليتشكَّل التداخل من قيم شتى وفكرة التجديد للفكر الموروث واردة وهناك من يدعو لها، وفكرة الدعوة إلى التغيير الكامل واردة ولها دُعاتها، والفكر المحافظ موجود يُقاوم كثيرًا التدخُّلات الوافدة... والناس تتشكَّل فكريَّاتهم وأذهانهم في هذا الإطار الواسع في قدر من التناقض أحيانًا وقدر من الاتِّساق أحيانًا ويختلفون ويتمايزون وتشغلهم هذه الأمور... ولكن لا يكف التداخل عن حياتهم مع قدر من التناقض في التصرفات... وفي مثل هذه الظروف قرأنا طه حسين والعقاد وتأثرنا بهم وتابعنا ما أمكننا من أعمالهم.

وهناك أديب كان ذا شأن وقتها لم يَعُدْ يذكره أحد الآن وهو زكي مبارك، وكان له مقال أسبوعي ينشر كل أربعاء في صحيفة «البلاغ» الوفدية المسائية، يشغل صفحة كاملة، وكان آية في الذكاء والتشويق والإفادة الثقافية، مع ذكاء التناول وخفَّة الظل... وله ثلاث شهادات دكتوراه حصل عليها، أولاها عن الغزالي ثم عن التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ثم عن النثر الفني في القرن الرابع الهجري، وله غير ذلك كتب عديدة... أذكر ذلك بالتفصيل النسبي لأنه لم يَعُدْ يُذكر الآن من سوء حظِّنا.

بهذا التكوين عِشْتُ هذه الفترة، أتعاطى من المعنيِّين بغير إحساس قوى

بالتعارض إلا بين الدعوة الصريحة للعلمانية الوافدة أو الموقف شديد المحافظة من الفكر الإسلامي الموروث... وبقيَت حياتي المهنية أيضًا تتعاطى من الجانبين بهذا الأسلوب... قراءات واسعة في القانون والكتب الحديثة، في القانون المدني، والقانون الدستوري من جيل آبائنا وقراءات واسعة أيضًا في الفقه الإسلامي، لا بحكم انجذابي إلى الفقه الإسلامي وقدرته المهنية الرائعة وحدها، ليس ذلك وحده، فهو حاصل فعلًا، ولكن أيضًا بحكم أن جزءًا من عملي كان يتعلَّق بمشكلات الوقف، وهذا يفتح لي دائمًا أبواب الدراسة في حجج الوقف وأصول الأوقاف وما يسندها من فكر إسلامي في كتابات وأعمال علمائنا الكبار وما يشيرون إليه من فكر وفقه القدماء.

بالنسبة للشيخ محمد الغزالي أذكر أنني قرأت له كتاب (عقيدة المسلم) وكنت في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين؛ أي في سن العشرين أو قبله بقليل وأذكر أنني بدأت قراءته في القاهرة في حلمية الزيتون وكنت مسافرًا إلى قرية أمي «الدير» مركز طوخ في القليوبية وأركب إليها القطار إلى شبين القناطر ثم سيارة أجرة ٤-٥ كيلو مترات حتى أصل القرية، وبدأت قراءة الكتاب ولم أستطع أن أتركه وأنا في القطار، ثم ذهبت إلى القرية وسلَّمت على أقاربي على عجل واستأذنت أن أكمله دون انقطاع، قرأته دفعة واحدة تقريبًا في ساعات متَّصلة... كان فعلا جاذبًا جدًّا لي فيما كتب وفيما قال... وبدأت بعد ذلك أتابع ما عسى أن يصل إليَّ من كتاباته.

وكذلك الشيخ سيد سابق، وخالد محمد خالد، خصوصًا كتابته في كتاب (من هنا نبدأ) والردود التي كتبها الشيخ محمد الغزالي (من هنا نعلم) والشيخ عبد المتعال الصعيدي (من أين نبدأ)... وجذبتني وقتها كتابات الشيخ عبد المتعال الصعيدي.

وفي هذه الفترة أيضًا كنا نتابع السينما الأمريكية والسينما الأوروبية فيما تعرضه في مصر، وكان لي أصدقاء يهتمُّون جدًّا بالأدب الأوروبي الحديث ويقرؤون فيه

كثيرًا؛ مثل الصديق أ. حسين أمين ابن الدكتور أحمد أمين، وكنَّا على صداقة وثيقة طوال سِنِيِّ الجامعة ثم بعد خروجنا أيضًا، وكان شديد الفهم في القراءة في الأدب الروسي والأدب الفرنسي وعلى مستوى تذوق عالٍ جدًّا في الكتابات الغربية ومتأثرًا بها، وكان لديَّ أصدقاء آخرون بعضهم متأثِّر جدًّا بالحركة الماركسية واعتقل أشهرًا في منتصف الخمسينيَّات ثم أفرج عنه من المحكمة وهو الأستاذ عادل غنيم، وهو صديق عزيز جدًّا وعلى خلق عال جدًّا... وغيره أيضًا... ومن أيام الدراسة في كلية الحقوق ثم بعدها أيضًا وكان لنا جلسات مع أصدقاء شتى كثيرين، نسمع الموسيقى الكلاسيكية بيتهوفن وتشايكوفسكي... وغيرهم ونترقَّب وصول حفلات الباليه الروسي ذات الشهرة العالمية لنحضرها... وبدأت اطلاعاتي على الكتب السياسية خصوصًا بعد نمو إحساسي بأن التكوين المهني يجب أن يكمله نشاط فكري ومطالعات فكرية سياسية. فبدأت أقرأ كثيرًا من كتب الاشتراكية وكذلك أطالع العديد من القصص الأدبية لكبار الأدباء الروس مثل: تولستوي وتورجينيف وتشيخوف... وغيرهم، وكذلك الكتاب والقصَّاصين الفرنسيِّين وأعمال بلزاك وبرتراند راسل وغيرهما...، أقرأ ذلك إمَّا في الترجمات العربية الآتية أغلبها لنا من بيروت، أو باللغة الإنجليزية التي علَّمت نفسي بها من خلال القواميس لأستطيع أن أقرأ من خلالها في السياسة والقانون والأدب وأخذ ذلك مني جهدًا كبيرًا.

وقرأت في التاريخ الإسلامي كثيرًا في هذا الوقت أيضًا، والتاريخ الإنساني العام في أوروبا وغيرها.

وجذبني ذلك كله إلى أطر الفكر العلماني من الناحية السياسية، فكان تفكيري في الأمور السياسية في هذا الوقت ذا مرجعية علمانية في الأساس، وأقصد بالجانب السياسي ما يتَّصل به من أوضاع اقتصادية وشؤون عالمية... على أنه بقي جانبان أو ثلاثة جوانب في حياتي في هذه الفترة بالذات مرتبطة بالفكر الإسلامي:

الأول منها- التكوين الوجداني لي، وقد بقي مسلِّمًا من حيث العبودية لله سبحانه وتعالى، في كل ما يتعلق بمصيري الشخصي وبأوضاعي الذاتية والشخصية عملًا وصحة ورزقًا وحياة لي ولمن معي ممَّن أحبهم من خلق الله، بقي هذا كما هو، مع ما كان فيَّ دائمًا منذ طفولتي البعيدة من كثرة الدعاء لله سبحانه وتعالى، وكثرة الدعاء ممارسة للعبودية مع الله سبحانه وتعالى... هذا جانب.

الجانب الثاني- يتعلَّق بالفقه الإسلامي كفقه، وكمدارس فقهية وثقافية وكأصول منطقية وأساليب التفكير واستخراج الدلالات من النصوص وتقدير المراكز القانونية... لم أجد في حياتي منذ تعلمت القانون -وحتى الآن أقول هذا الكلام- لم أجد أكثر أصالة في الجانب القانوني من الفقه الإسلامي وأصول الفقه... وبقي هذا مشمولًا مني بالاقتناع الشديد في القراءة والاطلاع.

النقطة الثالثة- أَتَتْ لي في شبه مصادفة: عندما كنت أقرأ الأدب الغربي وأصرف وقتًا وجهدًا في مطالعة قصصهم ومسرحياتهم بالمطالعة والمشاهدة، وكنت أؤكِّد على جانب الفكرة العلمانية في النظر إلى قضايا المجتمع والواقع، وكنت في هذا الوقت بعيدًا عن أن أتصل بالفكر الصوفي، ثم وجدت أمامي كتاب (الأخلاق عند الغزالي)، وهو رسالة الدكتوراه الأولى لزكي مبارك أعدَّها فيما أذكر ١٩٢٤، قرأتها ووجدته شديد الهجوم على أبي حامد الغزالي وينتقد بشدة فكره الصوفي، ويكاد أن يقلِّل من قيمته وأعجبني موقفه هذا وأقنعني في نظره للفكر الصوفي. ثم وجدته كتب كتابًا آخر عن (التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق)، وهو رسالته الثالثة للدكتوراه وأظنه كتبه في سنة ١٩٣٦ أو سنة ١٩٣٧ وهو كتاب من جزأين. فحصلت على الكتاب وبدأت في قراءته على الفور، منتظرًا منه أن يزيد اقتناعي بما ذكره في كتابه الأول، ولكني وجدته يعدل تمامًا عما كتبه في الكتاب الأول، ويتكلَّم عن عبد الوهاب الشعراني وغيره ومدارس الشعر والأدب وكتب الخوارق التي يكتبونها ويحلِّلها بقلب شاعر ووجدان أديب وفنان، وبتفهُّم لما تشمله

هذه الأعمال حتى ما ورد فيها من خوارق وانشغال بتربية لوجدان الإنسان، وكان زكي مبارك شاعرًا أكاد أقول إن شاعريَّته تفوق شاعريَّة طه حسين، في الجانب الوجداني. وبدأ يفسِّر أعمال الصوفية لا من خلال عدم مطابقتها للواقع الحاصل، ولكن من خلال التشكُّل الوجداني لأصحابها وما يرمون إليه من تشكيل وجداني لمن يتلقَّاها ويتشرَّب معانيها، وأنها أحاديث وأحاسيس بالقلب بالأساس.

دلَّني ذلك الأسلوب من التفسير على ما يتعيَّن لنا أن نقرأ به أدب الصوفية وكتاباتهم وأقوالهم. وقلت في نفسي نحن نسمع الموسيقى الكلاسيكية، هل هي واقع مسموع؟ نحن نقرأ الأدب والقصص الغربي، هل نحاكم تلك القصص إن كانت واقعية أو غير واقعية؟ نحن نقرأ الشعر، هل نحاسب الشعر على واقعيَّة صوره؟ إن حكمنا على هذه المواضيع كلها يتعلَّق بالجانب الوجداني وما يتَّصل به من معاني، وبما يبغي الكاتب أن ينقلها لمن يتلقَّاها عنه. وبهذه الطريقة يتعيَّن علينا أن نقرأ كتب الصوفية.

وكنت أحدِّث أصدقائي المهتمِّين بالأدب الأوروبي والروسي أن يهتمُّوا بهذا الجانب وأن يتعاملوا معه بمثل تعاملهم مع تراث الأدب والثقافة الذي يتلقونه من الغرب.

وفي هذه الفترة بدأت مطالعات عديدة، في كتب عبد الوهاب الشعراني، وأبي حامد الغزالي وغيرهم. ولا أجدها تزيغ نفسي ووجداني للقراءة، وهذه من أكثر الفترات التي قرأت فيها في أدب الصوفية وكتب الصوفية، كانت هذه هي الفترة العلمانية.

كانت هذه الأمور الثلاثة التي أحاطت بي فيما أسمِّيه المرحلة العلمانية، وأنا أنظر إليها الآن من بعيد، فأجدني كما لو كنت -في هذه العلمانية- طالبًا نَزَحَ إلى بلد من بلاد الغرب عددًا من السنين ليتعلَّم أمورًا معينة ثم عاد إلى بلده، كانت بعثة

قدَّر الله سبحانه وتعالى لي أن أذهب إليها فترة من العمر وأعود منها. والحقيقة أن عودتي منها لم تكن سهلة، أخذت منِّي وقتًا سأتكلَّم عنه بعد ذلك.

◄◄ بدا أن فكرك في هذه المرحلة أقرب إلى الاشتراكية منه إلى الليبرالية مع أنك كنت متأثرًا بحزب الوفد الذي هو أقرب إلى الليبرالية؟

كنت أقرب إلى الاشتراكية لعديدٍ من الأسباب، منها عدم الثقة في مصداقية ليبرالية الغرب لأننا لم نَرَ منه إلا الاستعمار والعنف معنا، والحرص على إخضاعنا واستعبادنا، والليبرالية الحقيقية تكون بالنسبة للناس عامة وليس بالنسبة لقوم يمارسونها حكمًا واستبدادًا واستغلالًا لقوم آخرين. والاشتراكية فيها معنى أنها ضد هذا التسلُّط الرأسمالي الاستعماري، وإنما من أجل مساواة الناس كافَّة بصرف النظر عن ضروب تطبيقها فيما سادت فيه من البلاد كروسيا وشرق أوروبا.

نحن، أو أنا بالذات، من هذا الجيل الذي يعتبر نفسه ابنًا للحركة الوطنية المصرية، تشكَّلت كل وجدانيَّاته السياسية من خلال فكرة الاستقلال الوطني، وصارت مصر المستقلة بالنسبة إليه، تتمثَّل فيما يُراد لها أن تكون كمدينة فاضلة، ينعم أهلها بالمساواة وعدم الاستغلال والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية وغيرها. لذلك صارت الوطنية بالنسبة لي ولغيري ممَّن هم مثلي ذات مضمون اشتراكي.

حتى فكرة القومية العربية حين بدأنا نقتنع بها كوحدة بين بلاد العرب كانت الفكرة الأساسية فيها أيضًا أن تكون مستقلَّة وأن تكون ذات مضمون اشتراكي، ومن هنا جاء هذا العنصر الاشتراكي الذي امتدَّ لفكرنا السياسي، ولا يزال له أثر عندي حتى اليوم من حيث فكرة الاستقلال الوطني وفكرة التنمية الاقتصادية وفكرة العدالة الاجتماعية، ولا أزال عند هذه الجوانب حتى الآن.

فمثلًا تأييد الوفد في الأربعينيات كان لأنه وطني وديمقراطي، لكن عندما تولَّى الحكم ما بين ١٩٥٠-١٩٥١ ظهر نزوعه لنوعٍ من سياسات فؤاد سراج

الدين وما تمثِّله من مصالح كبار ملَّاك الأراضي، ومن هنا اهتزَّتْ صورة الوفد جدًّا، وبدأت تظهر هذه العيوب وبدأ ينمو أيضًا اتجاه العدالة الاجتماعية كحزب مصر الفتاة، الذي تسمَّى باسم الحزب الاشتراكي وغيره من التنظيمات في مصر، ثم أتتْ حركة عبد الناصر تنطوي إلى حدٍّ ما على هذه التوجُّهات التي كان يدعو إليها حزب مصر الاشتراكي ولكن في إطار حكم استبدادي.

التصوف

◄◄ في ثنايا الحديث أشرتم إلى تأثُّركم بالصوفية... فما هي قصتكم مع الصوفية... كيف بدأت وكيف سارت؟

طبعًا هناك آثار عندي منذ الصغر، في التربية الدينية. لم يكن أحد من أقاربي الذين عشت معهم وأنا صغير من أهل الطريق، ولكن كانت فحوى العبارات ترد لدى كثير من المؤمنين بشكل تلقائي. إنما عندما كنت «علمانيًّا» أو بعد أن كبرت، وكنت أقرأ كثيرًا في تاريخنا ولكثير من المفكِّرين العرب والمصريِّين، وكنت منذ صباي البعيد أتعامل مع كتابات زكي مبارك، وخاصة مقاله الأسبوعي (يوم الأربعاء) في جريدة «البلاغ» المسائية الوفدية، التي كنا نحافظ على اقتنائها، فوجدت كتابه عن (الأخلاق عند الغزالي) -وهو أول رسالة دكتوراه حصل عليها سنة ١٩٢٤ فيما أظن عقب ثورة ١٩١٩- وقرأته وكان فيه هجوم شديد على الفكر الصوفي وعلى الإمام الغزالي، بحسبان أن التصوف هو فلسفة الضعفاء، وأننا نحن لسنا ضعفاء. فأعجبتني كتابته في هذا الشأن وتحمَّست لها. وأنا أحب زكي مبارك كأديب مصري من جيل الآباء بالنسبة لنا، وكان مركزه الثقافي بالنسبة لأهل جيلنا في هذا الوقت لا يقل عن مكانة طه حسين. وبعد انتهائي من قراءته وجدت له كتابًا آخر اسمه (التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق) فاقتنيته، كان ذلك هو الدكتوراه الثالثة التي حصل عليها زكي مبارك. ووجدته في المقدمة

يقول إنه عدل عن كثير ممَّا قاله عن حجة الإسلام الغزالي في كتابه الأول عندما درس فكر هؤلاء وأقوالهم وغير ذلك. وقرأت الكتاب كله وهو يتكلَّم عن كبار شخصيات المفكِّرين الصوفيِّين وأشعارهم ونثرهم الفني. وزكي مبارك كان شاعرًا ذوَّاقًا للشعر وذواقًا لفنون الأدب، فكان يأتي بأقوالهم ويستخرج منها المعاني الأدبية والفنية العميقة التي تثير الوجدان. فعرفت منه كيف يمكن أن نقرأ كتابات الصوفية. وأدركت وقتها أن هذا هو النشاط الفني الوجداني في الإنتاج العقلي لدى المسلمين.

بمعنى أنني كنت في ذلك الوقت أعرف وأقدِّر وأقرأ وأتأثَّر بكتابات الفقهاء المسلمين، وأعرف ما معنى الفقه الإسلامي في إنضاج العقول وفي استخراج الدلالات العقلية الرصينة من النصوص. وكنا من تلاميذ أصول الفقه في عملنا القانوني والقضائي، وهذا كان ما يمكن أن يكون مميزًا لنا في عملنا القانوني والفقهي في ذلك الوقت، رغم أنني كنت في الفكر السياسي علمانيَّ التوجُّه، فلما قرأت كتاب زكي مبارك عن النصوص -وكنت في ذلك الوقت في المجال العلماني أقرأ كثيرًا من كتب الأدب والقصص والشعر الغربي وأسمع الموسيقى الكلاسيكية، على النحو الذي ذكرته من قبل، وبدأت أقرأ في أعمال الصوفية بهذه الروح، روح التذوق الفني والأدبي والوجداني لهذه الأعمال.

وأنت مع القصص الغربية لا تقول: هل حدث أو لم يحدث ما يحكيه القصاص الغربي، إنما تستخلص المعاني من الذات العامة، وليس من مجال الحدوث الفعلي وعدم الحدوث الفعلي. وكذلك ما نفعله في الشعر والأدب عمومًا، فعلينا عندما نقرأ أحاديث الصوفية وأن نتعامل معهم بهذا الشكل الوجداني لنستخلص الدلالات العامة ممَّا يُراد قوله، دون النظر فيما إذا كان قد حدث أو لم يحدث. وكنت وقتها أحاول أن أنشِّط أصدقائي العلمانيِّين بإدراك هذا المورد الأدبي الغني الذي يمثِّل كنزًا من كنوز التعبير الأدبي والفني في الثقافة الإسلامية بمثل ما هم

يهتمُّون بالقصص الغربي والموسيقى الكلاسيكية... إلخ.

ولذلك، وأنا علماني في الفكر السياسي والاقتصادي وشؤون المجتمع، كنت في ذات الوقت أتعامل عقليًّا مع الفقه الإسلامي وأصول الفقه، وعاطفيًّا مع الصوفية وأعمال الصوفيِّين وأقوالهم. كان هذا في فترة الستينيات، وبدايات السبعينيات تقريبًا.

بعد ذلك ماذا قرأتم من الصوفية؟

بقي جزء من هذا التكوين المعنوي باعتبار أن أعمال الصوفية وأقوالهم شعرًا ونثرًا هي ممَّا يخاطب القلب ويخاطب الوجدان الديني وله من التأثير في المجال الإسلامي ما للأدب والفنون الراقية الغربية في المجال الغربي. وهذا أمر يتعيَّن أن ندركه ونهتمَّ به، ونتعامل معه على هذا الأساس لزيادة «النفع» منه في التربية الوجدانية مع المحافظة على «الواقعية الدينية» والتكوين «العقلي الديني» الثابت والصارم الذي تكوَّن فينا من علوم أصول الفقه وجهود الفقهاء.

قرأت للشعراني، والغزالي، وعبد الحليم محمود، وشعر جلال الدين الرومي، وشعر عمر بن الفارض، وشعر عمر الخيَّام.

النقطة الثانية فيما يتعلق بالصوفية، وهي لا تتعلَّق بالمجال الأول السابق الإشارة إليه، إنما لاحظتها من دراساتي التاريخية: أن الصوفيِّين أنشأوا طرقًا، والطرق تنظيمات بشرية شعبية واسعة الانتشار، وهي التنظيمات الوحيدة في بلد كمصر التي كانت من قديم وصلت إلى الريف وتغلغلت فيه. وللطرق مجال نشاطها في شؤون العبادات والممارسة التعبُّدِيَّة أو العباديَّة. ولكن كان لهم نشاط آخر واسع الانتشار بحكم اتِّساع نشاطهم التنظيمي وذلك في مجال الخدمات الاجتماعية على مدى القرون السابقة على القرن التاسع عشر، وخلال هذا القرن العشرين أيضًا. وكان لهم نشاط في الخدمات بالنسبة للكتاتيب التي تكوِّن مجال

التعليم الأساسي، وبالنسبة لإدارة المساجد وما فيها من نشاط تعليمي، وبالنسبة للنشاط الاجتماعي من كفالة المحتاجين وتوزيع الصدقات.

وكانت تنظيمات أهلية بحتة بعيدة عن الدولة والحاكمين وتقوم بهذه الأنشطة. فإذا اعترى البلد في مكان ما أو مجال ما محنة من المحن يتحوَّل نشاطها كتكوين تنظيمي إلى معالجة هذه المشاكل الطارئة. ونحن مثلًا نقرأ في التاريخ أن نابليون بونابرت لما غزا مصر سنة ١٧٩٨ انتفضت ثورة القاهرة الأولى عليه بعد مدَّةٍ وجيزةٍ جدًّا. وباحث التاريخ يتساءل كيف تقوم ثورة في خلال هذه المدَّة الوجيزة دون تكوين تنظيمي يجمع الناس ليمارسوا أعمالًا متجانسة في هذا الشأن. ثم جاءت ثورة أخرى بعدها بمدَّة قليلة، ويثور نفس السؤال، والإجابة هنا أن التنظيم موجود، ولكنه كان يقوم بوظائف تتعلَّق بالممارسات العباديَّة والخدمات الاجتماعية والثقافية، فعندما طرأ طارئ يهدِّد الجماعة كلها تحوَّل نشاطه لمواجهة هذا الخطر الآتي من الخارج. وهنا ندرك أهمية وجود تنظيمات أهلية في البلاد بعيدة عن سيطرة الدولة يمكنها أن تؤدِّي خدمات مهمة جدًّا عند احتياجي إليها عند حدوث طارئ يطرأ أو خطر يقترب... أليس كذلك؟

هنا في هذه النقطة لا أتكلم عن الأداء العبادي للطرق الصوفية، فأنا لا أعرفه ولم أمارسْه، ولكن أتكلَّم عن التكوين التنظيمي الذي يسع الجماهير العريضة لمعالجة أمورهم إذا جدَّ ما يستوجب ذلك.

والحال أنه لمَّا ضعفت هذه الحركة بقوة الدولة المركزية خلال القرن التاسع عشر بعد أن أنشأ محمد علي نظام الدولة الحديثة، وبقيت هي على حالها (أي الطرق الصوفية) بعيدة عن التطور التنظيمي الحديث، فإن الإنجليز عندما هزموا جيش عرابي ١٨٨٢ انفتحت لهم مصر بغير معارضة ولا مقاومة منظمة، لا كما حدث أيام نابليون في نهاية القرن الثامن عشر.

هذان هما الجانبان اللذان يلفتان نظري في موضوع الصوفية: جانبي الذوق الأدبي والتربية الوجدانية، وجانب التكوين التنظيمي الأهلي بعيدًا عن سلطة الدولة.

ولكن لي تحفُّظًا أؤكِّده في نقطة «الطرق الصوفية»: أنا لا أقصد بذلك الحرص على إعادة تنظيمات الطرق الصوفية بذات قوتها القديمة، ولكني كنت أضرب بها مثلًا. والمقصد الأساسي لي منه يتعلَّق بأمرين: أولهما أننا في حاجة -أشد الحاجة- إلى تكوينات تنظيمية شعبية ذات تميُّز واستقلاليَّة عن سيطرة الدولة، وأن هذا الأمر لا أظن أن سينصلح وجودنا السياسي والاجتماعي إلا بتوفيره. وأنا لا أقصد بذلك إضعاف الدولة ولكني أقصد ألَّا تكون هي التشكُّل التنظيمي الوحيد المحتكر لكافَّة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغيرها ممَّا يُؤدِّي إلى ما عرفناه وما نعرفه بالضرورة -من خلال هذا التوحُّد- من حكم استبدادي لا مقاومة له. إن سبيلنا الوحيد لإزالة صفة الاستبداد ولضمان إزالة صفة الاستبداد عن سلوك الدولة ودورها الحيوي في المجتمع، هو وجود تنظيمات شعبية أهلية تقوم على خدمات وأنشطة تخفِّف عن الدولة أعباءً وتزيل أو تخفِّف من صفة الاستبداد التي عانينا منها عشرات السنين. هذه هي النقطة الأولى.

النقطة الثانية أنه في تقديري يستحيل قيام تنظيمات وتكوينات تنظيمية شعبية واسعة الانتشار ومتعدِّدة وتقوم بما يمكن أن تقوم به من خدمات للأهالي في مجال الدعوة أو في مجالات الخدمات الاجتماعية وغيرها، يستحيل أن توجد لدينا بهذه السعة وبهذا التنظيم وبهذه القدرة على الاستمرارية إلا أن تكون منبعثةً من فكريَّة إسلاميَّة. وهذا ليس افتراضًا نلقيه من النواحي الفكرية وحدها، إنما هو نظرة يسدِّدها الاستقراء التاريخي لأوضاع الجماعات الشعبية عندنا على مدى العصور. وحتى في العصر الحديث الذي يبدأ من القرن التاسع عشر تقريبًا في نظري، نحن نجد أنه لم ينشأ تنظيم شعبي متميز عن الدولة وقادرة على البقاء إلا بخلفية إسلامية ومرجعية إسلامية باعتبار أنها هي الفكر السائد في الجماعة البشرية المصرية التي

يستحيل أن يقوم عمل منظَّم تلقائي إلا من خلالها.

إن أقدم جمعية خيرية في مصر هي الجمعية الخيرية الإسلامية نشأت سنة ١٨٩٢ في بداية عهد عباس حلمي الثاني، ثم الجمعية الشرعية سنة ١٩١٢... ومصر لم تعرف تنظيمًا حزبيًّا أهليًّا واسع الانتشار بمثل ما عرفت حزب الوفد، وهو حزب لم تكن له خلفية إسلامية، وقد كان تكوَّن في ظروف الاحتلال البريطاني وهيمنته على مصر ممَّا استدعى التفاف المصريِّين حوله لمواجهة المحتل الأجنبي. وعندما قامت في مصر حكومة وطنية سنة ١٩٥٢/ ١٩٥٣ ألغتْه فأُلغي. يقارن ذلك مثلًا تنظيم الإخوان المسلمين الذي نشأ منذ تسعين عامًا ومرَّت به أربع محن قاتلة على مدى عمره الطويل، وعادَتْه الحكومة واستخدمت معه كل وسائل القمع، وهو نفسه أخطأ أخطاءً جسيمة من شأنها أن تقضي على أي تنظيم سياسي أو اجتماعي، ومع ذلك استمرَّ في الوجود والبقاء تسعين عامًا محتفظًا بالوصف الإسلامي.

ولذلك فحديثي كله في هذا الأمر، هو نوع من أنواع القول بأن ما نحتاجه احتياجًا حادًّا جدًّا للخروج من أزماتنا الراهنة الآن هو أن تتواجد تنظيمات شعبية من المحيط الإسلامي في أي من المجالات المتعلِّقة بالخدمات الاجتماعية أو الدعوية أو غير ذلك على المستويات المحلية والعامة، وفي كل الأساليب والتوجُّهات. وذلك يعم كل دواعي النشاط الأهلي... وكل أنواع الخدمات أو التشكيلات الدعوية وكل أنواع المناطق الجغرافية، قرى أو بنادر أو أحياء... لكن المهم أن الناس تجلس معًا، وتشتغل معًا.

أما فكرة أن الطرق الصوفية تحوَّلت إلى كفاح سياسي ضد الاحتلال الأجنبي كما ذكرت من قبل بالنسبة لثورات القاهرة أمام نابليون فلا أقصد بها الطرق الصوفية وحدها، إنما أقصد أن أي تنظيم شعبي وأي تكوين تنظيمي أهلي معدٌّ ويمارس الأعمال التي وجد من أجلها سواء كانت عبادية أو خيرية أو خدمية أو اجتماعية أو ثقافية، ويمكن لهذه الشبكة التنظيمية في ظروف خطر أو مشكل

وشيك أن تتحوَّل من أهدافها السابقة التي كانت تمارسها إلى مواجهة هذا الخط الطارئ الوشيك الذي تحاول أن تقاومه ثم تعود بعد ذلك إلى وضعها وعملها السابق، أو تنشأ منها ومن خلالها تكوينات أخرى أهلية بأهداف أخرى.

كنت أريد أن أقول أيضًا إن الطرق الصوفية بما فيها وما نعرفه من سلبيات تدركها حركات التجديد في الفكر الإسلامي مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما فيها من نأي عن المشاكل الاجتماعية التي كانت محدقة بالبلاد سياسيًّا، كنت أظن أن من أخطاء حركة التجديد في الفكر الإسلامي أنها لم ترع حركة التجديد في هذه الشبكة التنظيمية بأن تدخل إليها وتغيِّرها من داخلها، وكنت أتصور أن من أخطاء الحركة الوطنية أنها لم تدرك أهمية هذه الشبكة التنظيمية وأن تدخل فيها لتجعلها عونًا لها في نشاطها الوطني. وأن من أدرك أهميَّتها كشبكة تنظيمية بصرف النظر عن الجانب العبادي والفكري هم الإنجليز الذين عملوا على السيطرة على مصر وعليها، وكذلك الدولة المصرية التي تبنَّت الاستبداد بعد ذلك وعملت على السيطرة عليها لكيلا يبقى أي تنظيم أهلي بعيدًا عن سيطرتها.

ومن أهم الأمور المهمة التي قويت عندي من خلال التصوف هو إنكار الذات عند العمل، قال الحلاج:

فأين وجهك مقصود بناظرتي في باطن القلب أم في ناظر العين
بيني وبينك إنِّي ينازعني فارفع بلطفك إنِّي من البين

بمعنى أن بيني وبين الله «تعالى»: «أنا» وهذه «الأنا» تنازعني فيما بيني وبين الله، وقد أردت أن يمحو الله سبحانه وتعالى بفضله «أنا» أو «إنيي» من «البين»، وهي معنى «وجودي أن أغيب عن وجودي...» فلا يُدخِل الإنسان ذاتَه في أيِّ عمل يؤدِّيه وأن يرجو بالعمل ذاته ما يرجو أو يُرجى منه من خير، بصرف النظر

عن أيِّ اعتبار منه بالتأثير الذاتي له على العمل. فمن شأن إطالة النظر في المرآة والنظر إلى الذات أن يفسد أي عمل ويصرفه إلى غير الأهداف المرجوَّة منه.

ولا يدخل في تقديري هذا أو حديثي هذا أي ممَّا يتعلَّق بما يسمَّى شطحات الصوفية... وذلك بسبب أنني لست شاعرًا ولست فنانًا، ولكني رجل قانون تربَّى وتشكَّل وعيه ووجدانه على النصوص الظاهرة وتفسيرها الظاهر المنضبط بغير خروج ولا شطح.

هل يلزم السياسي قدر من التصوف؟

ما أقصده في هذا المعنى هو التدريب على إنكار الذات. وأهم شيء يلفت نظري في أعمال الصوفية وتعبيراتهم هو ما يتعلَّق بإنكار الذات عن التفكير أو العمل بمثل ما عبَّرت فيما سبق. ولذلك فأنا لا أقصد بها سياسيًّا وحسب، ولكن أقصد بها التربية البشرية للإنسان... وعندما أتكلَّم عن التصوف فإنني أتكلَّم عن الأثر الوجداني بالمعنى الذي سبق ذكره، وهو الأثر الذي تشكِّله عند الإنسان الأعمال الفنية أو الأدبية من قصص أو مسرح أو ما إلى ذلك، أنا أقصد بذلك التربية الوجدانية للإنسان، ولا أزيد على ذلك في هذا الشأن.

ومدخلها في حالة الاستبداد أنه عليك الأذان وعلينا البلاغ، وربك كريم... علينا العمل وعلى الله التدبير.

الصداقات

فهمت ممَّا سبق أنه كانت لك مجموعة من الأصدقاء سواء قبل ما تسمِّيه التحول الفكري أو العودة الفكرية أو بعدها... كيف كانت صداقاتك؟

كنا مجموعة بالمعنى الذي ذكرته في تقديمي لكتاب يحيى جاد عن المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة... وكانت تتكوَّن من أ. عادل حسين رحمه الله، ود. محمد عمارة، نفع الله به، وأنا، ومجموعات أخرى من المثقفين الأصدقاء، وكنا

نجتمع اجتماعات دورية كل ثلاثة أسابيع لنناقش أمرًا من الأمور الفكرية، ويتولَّى أحدُنا الإعداد له، أو نناقش كتابًا من الكتب ذات الصلة بالفكريات السائدة العامة الرائجة، ونطرح كل همومنا الفكرية في هذا المجال.

وأنا أذكر أنني مكثت عددًا من السنين، قد تكون ثلاث سنوات أو تزيد قليلًا، لا أكتب مطلقًا في الفكر حتى يتبلور تفكيري جميعه، لأن المشكلة ليست في تغيير الفكرة العامة وحدها، إنما آثار تغيير الفكرة العامة في كافة الأحكام الجزئية التي أتبنَّاها أو اتَّخذت موقفًا بشأنها أو كانت تجول بخاطري في الأمور التي كنتُ مهتمًّا بها ولا أزال في الفكر السياسي، وفي الفكر الاقتصادي، وفي الفكر الفلسفي، وفي وقائع التاريخ والأحكام عليها بتفصيلاتها الكثيرة، كل ذلك يحتاج إلى أن يوضع ويناقش، ويوضع وضعًا جديدًا في إطار الفكرية التي تعيشها الآن.

وعقدنا ندوات كثيرة ومتوالية ودورية، كل ثلاثة أسابيع، في بيت أحدنا نتكلَّم فيها من خلال الإعداد لموضوع معيَّن أو كتاب معين يعرضه أحدنا، ونتناقش فيه بلا حرج.

كنا حوالي ١٠– ١٥ شخصًا أو أكثر، لكن الثابتين في هذا الأمر هم: أ. عادل حسين (رحمه الله)، د. محمد عمارة، ووفد إلينا في مرحلة قصيرة د. عبد الوهاب المسيري، ووفد إلينا وتركنا د. جلال أمين، وكان معنا د.علي نصَّار، ود. نادر فرجاني، وفي هذه الفترة تقريبًا أذكر أني بقيت نحو ثلاث سنوات أو أكثر ضمن هذه الفترة لا أكتب لا في التاريخ ولا في السياسات العامة، لأن كل أفكاري كنت أطرحها على مائدة البحث والنقاش... وكنا كلنا كذلك بدرجات متفاوتة.

هذه الفترة –السنوات الثلاث المذكورة– استمرَّت خلال الفترة السابقة على إعادة طباعة كتاب «الحركة السياسية» بمقدِّمته الجديدة، ولكن بقيت ندواتنا بعد هذا التاريخ مستمرَّة. وأذكر أنه بعد أن تولَّى عادل حسين أمانة حزب العمل

الاشتراكي ظهر هذا التوجُّه بشكل واضح في سياسته الحزبية، وكان عادل (رحمه الله) من شباب مصر الفتاة قديمًا، وهو حزب قريب من الحركة الإسلامية منذ نشأته بداية الثلاثينيات، ثم بعد ثورة ٢٣ يوليو عُطِّلَ الحزب، فانضمَّ للحركة الشيوعية فترة، ولكنه كان دائمًا يحمل هموم بلده لا الاقتصادية والسياسية فحسب -وكان عالمًا بها- ولكن همومها الثقافية أيضًا والفكرية والمرجعية يرحمه الله. وكان فيهم د. حامد الموصلي، وانضم إلينا د. أحمد حمدي ود. ممدوح فهمي...[١].

⏮ لا تفضِّل ذكر الأسماء لكن الصداقات الأخرى غير الإسلامية... هل تأثَّرت بتحوُّلكم الفكري؟

طبعًا تأثَّرت، وكان لي أصدقاء كثيرون يساريون طبعًا وقوميون، وبدأت العلاقات بهم تتأثَّر... البعض من هذه العلاقات ذبل مع الوقت، والبعض الآخر بقي لا بفضلي ولكن بفضل سماحتهم وسعة صدورهم... كانت لي علاقات وثيقة وقوية بالقوميِّين، وأقصد بالقومية هنا... الدعوة القومية العربية ذات الأساس العلماني، لأنني لا أعتبر الدعوة القومية العربية بعيدة عن التوجُّه الإسلامي، فهي دعوة للتوحيد والتآزر والتوافق، وأن المشكل الأساسي بين دعوة القومية والدعوة الإسلامية هو الصبغة العلمانية التي اتَّخذها القوميون العرب.

ومصر حتى الثلاثينيات من القرن العشرين كانت الدعوة إلى العروبة فيها تصدر عن ذوي توجُّه إسلامي بالأساس... فلاحظ مثلًا أن كل من تكلَّم عن حائط البراق سنة ١٩٢٩ كان من ذوي المرجعية الإسلامية سواء من رجال الحزب الوطني أو غيرهم، كعبد الحميد سعيد. والمغاربة أيضًا لا يفرقون كثيرًا بين التوجُّهين بجامع التوجُّه والانتماء العام... إنما أتى إلينا العنصر العلماني في

---

(١) كتبَ الدكتور يحيى جاد كتابًا عن الدكتور محمد عمارة، وكتب المستشار طارق البشري في مقدِّمته هذه الحكاية.

فكرة القومية العربية من خلال تأثُّرنا بالفكر الشامي الذي ظهر في القرن التاسع عشر، ثم من خلال حركة القومية العربية في ظل حكم عبد الناصر.

ولذلك فأنا كنت أحضر كثيرًا من الندوات التي يعقدها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت الذي نشأ سنة ١٩٧٥، وكان يعقد ندوات علمية هامة، وهو في توجُّهه العام ذو دعوة قومية عربية... وكنا نثير في لقاءاتنا في هذه الندوات موضوع العلاقة بين القومية العربية والإسلام، وصار هذا من الشؤون ذات المسار شبه المستمر في أعمال المركز خلال ندواته. وقد بدأ بفعل هذا التأثُّر الحوار بين التيارين في الدعوة لمؤتمر قومي-إسلامي من ١٩٨٩، وقد عُقد عددًا من المرات، وبقيت إحدى الإشكاليات شبه الثابتة في أعمال المركز هو هذه العلاقة، تقوى أحيانًا وتضعف، وتنبسط وتتأزَّم، بفعل أثر المفكرين المختلفين... ولكنها بقيت على هذا الوضع، ولا أدري في السنوات الأخيرة بالوضع في هذا الشأن.

العائلة والتربية

تحدَّثنا عن الأسرة التي جئت منها لكن بالنسبة للأسرة التي كوَّنتها كيف بدأت... كيف تعرَّفت على زوجتك عايدة هانم؟

في أوائل النصف الثاني من الستينيَّات. وكان لي عدد من الأصدقاء الرسامين ومنهم عدلي رزق الله، وكان يعمل في دار الهلال وتعرَّف على عايدة عندما كانت في دار الهلال في فترة من الفترات في أول عملها المهني كصحفية، ثم تركت دار الهلال وعملت في الاتحاد الدولي للعمال العرب تحرِّر الصحيفة التي يُصدرها، فتعرَّفت على عايدة بحكم لقاء الأصدقاء من خلال عدلي رزق الله، وأعددت لها القليل من المقالات التي كانت تنشر في صحيفتها وترسَّخت علاقتنا، كنت أذهب إليها في المكتب، وترسَّخت علاقتنا بسرعة في الحقيقة، ثم هي في ذات الفترة تركت هذا العمل وعملت صحفية في روزاليوسف، وكان اهتمامها أساسًا ولا يزال إلى

اليوم يتركَّز في الدراسات الأفريقية؛ لأنها كانت تخرَّجت في كلية الآداب - قسم الإعلام، وحصلَت على ماجستير في الشؤون الأفريقية، وكان أخوها محمد العزب موسى صحفيًّا في دار أخبار اليوم وله العديد من الكتب الجيدة، ووالدها أ. محمود العزب موسى، كان صحفيًّا في الأهرام معروفًا قبل ثورة ٢٣ يوليو وترك الصحافة لاختلافه مع رجال الثورة حول موضوع الديمقراطية.

نشأت علاقتي بعايدة في هذه الفترة، وشاءت رحمة ربي بي أن نقترن بالزواج، في ذات الفترة التي انتقلت فيها في العمل إلى روزاليوسف، وبدأنا حياتنا معًا، عقدنا القران في نوفمبر سنة ١٩٦٦، وانتقلنا إلى منزلنا معًا في شقة صغيرة في الدقي عند شارع خلف إدارة مرور الجيزة، وأنجبنا ابنينا عماد وزياد واستمرَّت علاقتنا في هذا الوقت لا كزوج وزوجة فحسب، ولكن كأصدقاء وثِيقِي الصلة في العلاقة والخلفية الفكرية، وكان ذلك من فضل الله عليَّ سبحانه وتعالى.

⏮ وكيف كان موقف عايدة هانم من التحول الفكري الذي مررت به منذ منتصف السبعينيات؟

تقريبًا شغلنا موضوع التحول الفكري بعضنا مع بعض، لم يحدث مطلقًا فيما أذكر أي خلاف بيننا بخصوص هذا التحول، العبرة في العلاقة الزوجية بالأخلاق والسلوك الأخلاقي ومصدرهما بالنسبة لنا واحد قبل وبعد التحول الفكري.

ولأن العلمانية بالنسبة لي كانت مذهبًا فكريًّا في الفكر الاجتماعي والسياسي، إنما الجانب الخُلقي والسلوكي لم يتغير لا قبل ولا بعد! ولذلك لم يحدث أيُّ خلاف بيننا في هذا الأمر، أو في فترة التحول. بالعكس كان هناك نوع من التفاهم أو التفهم المشترك، حتى في فترات الحيرة التي تصاحب التحول العقلي من مذهب إلى مذهب.

بعدما كتبت كتاب «الحركة السياسية»، أردت أن أكتبه على الآلة الكاتبة،

وتطوَّعت هي لمعرفتها بالكتابة على الآلة الكاتبة لتكتبه لي، فكنت أُملي وهي تكتب، عددًا من الشهور. وأذكر أنها كانت تعترض أحيانًا -وهي تكتب- على بعض عباراتي التي كنت أعبِّر بها عن موقفي من جماعة الإخوان المسلمين، وكنت أصرُّ على ما أكتب، وخرج الكتاب بما أصررت عليه طبعًا، فلما عدلت عن هذه الأحكام في الطبعة الثانية وأعلنت ذلك في المقدمة المطوَّلة، كانت تذكِّرني بتعليقاتها السابقة!!

كانت تنتمي إلى الاتجاه الوطني العام، وكانت دارسة للشؤون الأفريقية، وكانت حركات التحرر الأفريقية على أشدها في ذلك الوقت وكانت تكتب عنها بحماس شديد وأخرجت منذ هذا الوقت وحتى الآن نحو عشرة كتب كلها عن أفريقيا. وكنا نشترك في الجانب الوطني في الناصرية، فالناصرية تتكون من موقف معادٍ للاستعمار وللسياسات الاستعمارية في العالم من الناحية السياسية، ومن موقف يعمل على تحقيق الاستقلال الاقتصادي فضلًا عن الاستقلال السياسي عن النفوذ الأجنبي، ويمارس قدرًا جيدًا في تحقيق العدالة الاجتماعية بين المواطنين، وهي -أي الناصرية- تعني مع ذلك كله نظام حكم مستبدًّا يخضع للإرادة الفردية وحريصًا على بقاء السلطة في اليد القوية للحاكم الفرد المستبد، ويصوغ المجتمع من الناحية التنظيمية بحيث لا يسمح بوجود أي تنظيم أهلي مستقل عن تحكُّم الدولة فيه، ويصوغ الدولة بهذا الأسلوب الذي يمنع من وجود أي تكوينات للقوى بعيدًا عن سيطرة الحاكم الفرد المطلق الجالس على قمة السلطة.

كنا -في الحقيقة- مع الجانب الأول؛ وهو جانب الاستقلال السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية، وكنا معارضين أيضًا طبعا للجانب الآخر المتعلِّق بالصياغة المستبدَّة للمجتمع ولجهاز الدولة. ويبدو ذلك طبعًا في كل كتاباتنا وحتى في عزِّ وجود النظام الناصري فقد قضيت أنا نحو خمس سنوات في دراسة الأحوال السياسية المصرية قبل ثورة ٢٣ يوليو وأصدرت كتابي «الحركة السياسية» من ١٩٤٥ - ١٩٥٢، والهدف الذي كان وراء اختياري لهذا الموضوع

ودراسة هذه الفترة بالذات أن أظهر للقارئ مدى الحيوية السياسية والفكرية التي كان يتمتَّع بها المجتمع المصري بأحزابه وتنظيماته في الفترة السابقة على ثورة ٢٣ يوليو، وكان هذا من جانبي نوعًا من السعي لدحض الفكرة التي كان يروجها الإعلام الناصري ساعتها من أن مصر كانت تعيش في عهد ظلام كامل قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، وأن ثورة يوليو هي من أخرج مصر من الظلمات إلى النور، ومن الظلم إلى التحرُّر ومن الاحتلال إلى الاستقلال.

أردت أن أكشف زيف المقولة التي كان يركِّز عليها الإعلام طوال السنين في ذلك الوقت، كما أردت أن أكشف أيضًا أن ثورة ٢٣ يوليو عندما قامت في شكل انقلاب عسكري، إنما كانت تعبر عن أزمة في نظام الحكم في مصر السابقة على ذلك، والتي بلغت بها السياسة المصرية إلى أن القوى الحاكمة لم تعد قادرة على الحكم، والقوى الشعبية مع حراكها وما أتيح لها من حريات لم تكن قادرة على التجمُّع الفعَّال الذي يمكنها من بلوغ الحكم.

هذه الأزمة السياسية بين عجز الحاكمين عن الحكم وعجز المحكومين عن صياغة البديل القادر على الحلول محل الحاكم هو ما أنتج أحداث ٢٣ يوليو ١٩٥٢، أنا لم أتكلم عن ثورة ٢٣ يوليو لأن هذا كان ختام البحث، إنما كشفت هذه المعاني كلها قبيل ٢٣ يوليو وانتهت فترة الكتاب بما حدث في ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

ولذلك كان ردُّ فعل كتابي وقتها يتعلَّق بهذه الحقائق المكشوفة فيه، وكانت ردود فعله تتعلَّق به، فقد أنتج في الحقيقة ثمرته في هذا الشأن، فيما أظن مما تابعتُه.

◄◄ وكيف مضت تربية الابنين، تربية عماد وزياد...؟ وهل ارتبطت بنواحٍ فكرية أو نظريات تربوية معينة؟

عماد ولد ١٥ يونيو ١٩٧٠، وزياد ٢٨ نوفمبر ١٩٧١، تشاركت أنا وعايدة في نظامهما التربوي، والمسألة ليست ترتيبًا لسياسات معيَّنة أو اتِّباعًا لنظريات

معينة في شؤون التربية، إنما جرت التربية في إطار ما نرضى عنه وما لا نرضى، في إطار القيم التي نقتنع بها ونتبعها، ولم يكن بيني وبين عايدة أي خلاف في مثل هذه الأمور، الانضباط السلوكي واحد، وسائل تقدير الصواب والخطأ واحدة، ما يشين وما يُرضى عنه واحد بالنسبة لنا؛ ولذلك لم يجدا في صباهما خلافًا بيننا يتعلق بالقيم أو المزاج الشخصي أو التوجُّه الخلقي، فصارت هذه الأمور كما لو كانت من حقائق الحياة العامة التي يتربَّى بها الإنسان وهذه بالضبط هي الطريق التي رُبِّيت أنا بها مع أبي وأمي، تنتقل من جيل إلى جيل بالتربية، ولذلك كنت أقول مثلًا لإخوتي: نحن رُبِّينا في مائدة العَشاء التي كانت تجمعنا بأبينا كل يوم لساعتين أو أكثر نتحدَّث فيها ونتناول فيها الحديث، وانتقلت قيمه منه إلينا يومًا بعد يوم بهذه الطريقة، وهذا ما صنعناه مع أولادنا.

◀◀ هل يمكن أن نصفه بأنه عرف أسري محافظ؟

أحب أن أصفه بأنه قويم!! وهما -عماد وزياد- تواءما معه بنفس الطريقة. وكان هناك أيضًا العدالة المطلقة في التعامل معهما في كل شيء والمساواة الكاملة دون تفضيل لأحدٍ على غيره في أي من الأمور الحياتية. وهذا أيضًا كنا قد رُبِّينَا عليه.

وفي اختيار المدارس، اخترنا لهم المدارس الموجودة، وبالنسبة لعماد أراد دخول كلية الحقوق وأنا خشيت أن يكون هذا الميل لمجرد أن أباه حقوقي فضغطت عليه على أن يدخل الكلية التي يسمح له مجموعه بها وقتها وكانت كلية العلوم، وكتبت كلية العلوم الرغبة الأولى له، ولكن أخي يحيى رحمه الله لما عرف بتوجُّهه إلى الحقوق قال له: استفت قلبك واترك لي أباك!! فذهب عماد إلى كلية العلوم ووجد أن الدراسة ستنتظم بعد أيام قلائل، فذهب إلى كلية الحقوق ليستمع إلى محاضراتها، فعاد لي متحصِّنًا بقول عمِّه وقال لي: أنا سأحول إلى الحقوق، قلت له: فكِّر، قال: «أنا فكرت وخلاص كده»، والتحق بالحقوق بعد سماع المحاضرات.

أما زياد فقد آثر الهندسة وأكرمه الله بالالتحاق بها.

ومن الناحية الفكرية فالأطر متَّسقة لكن لهما الاستقلالية التامة، وفي التأصيل نختلف اختلاف التنوُّع أكثر منه اختلافًا في الأسس والمبادئ.

⏮ تبدو الأمور وقد انتقلت من جيل من سبقك إلى جيل من لحقك بسلاسة لطيفة فماذا عن جيل الأحفاد الذين مرَّت بهم تحولات اجتماعية وثقافية كبيرة؟

الأجيال الصغيرة لا أستطيع أن أصل إليهم، القليل الذين أعرفهم كانوا باحثين وألتقيهم في مواقف أو ملتقيات معينة... لكن لا أستطيع أن أحكم على هذا الجيل، جيل الأحفاد.

نحن ننتمي إلى فئة من الطبقة الوسطى محدودة جدًّا، وأغلب الذين يتعلَّمون في مدارس اللغات بمصاريف باهظة لكي يسافروا بعد ذلك إلى الخارج، أنا لا أدري كيف سيكون تأثيرهم على البيئة المحلية... هذا أمر تقييمه يخرج تمامًا عن القدرة التي أستطيع بها التوقُّع في شيء كهذا... إنها بالنسبة لي تشكِّل جزءًا من المستقبل غير المرئي؛ لأن بصري لا يمتد إلى هذا المجال... ويبدو أننا قصَّرنا كقوى اجتماعية في إنشاء المؤسَّسات التي تحفظ على أبنائنا أو أحفادنا هويَّتهم.

⏮ وكيف نفكر نحن في مثل هذه التحولات العاصفة التي تحيط بالأولاد والأحفاد والأجيال القادمة..؟

في هذه أنا صوفي، لا ندري من أين يأتي الفرج، لكن لله في كل نفس ألف فرج قريب... وكان علماء الفقه يعلموننا أن الأمر إذا ضاق اتَّسع...!

⏮ من الاجتماع الخاص يمكن أن نعود إلى الاجتماع العام... لا يبدو المستشار البشري اجتماعيًّا وحريصًا على علاقات عامة... رغم أنه داعية اجتماع وتلاق على المستوى الوطني والقومي والإسلامي؟ وهل تجري حوارات حول آرائك وأفكارك مثلًا؟

قضيَّتي الأساسية منذ أن بقيت إسلاميًّا هي الوصول إلى التيار الأساسي،

وأنه من خلال معرفتنا بالفكرية الإسلامية ومعرفتنا بالفكرية الوطنية العلمانية نعرف الظروف التي يمكن أن يحدث فيها التقارب، والمواقف التي يجب أن تستبعد حتى لا تؤثر على الموقف الأساسي لدى كل الساعين من أجل مصلحة بلادهم واستقرارها واستقلالها.

وأتمنَّى أن يلقى هذا الطرح قبولًا وسماحة من كل قادر في هذا المجال، لكنَّني أدرك من نفسي أن اتصالاتي قليلة، وأنني لست من أهل العمل السياسي المباشر، ولست اجتماعيًّا بالمعنى العام من حيث العلاقات الاجتماعية العامة، لكنَّني أتفاعل في حدود من أعرف ومن أُتيح لي أن أتَّصل بهم ويتَّصلون بي، ومن بعض التعليقات التي وجدتها مكتوبة وجدت استقبالًا طيِّبًا وتفهُّمًا.

ولكن الحقيقة أنني لا أستطيع أن أحكم على نفسي، ولم أحب أبدًا أن أتكلَّم عن نفسي... ولكنني أتكلَّم عمَّا حولي بكل صراحة وبما أرى أنه يفيد، ولا يعنيني ثناء ولا قدح.

وقد وجدت مثلا أن النقد الذي وجَّهته لحركة الإخوان المسلمين إبان انتخابات سنة ٢٠١٢ التي حازوا بها أكبر قدر من المقاعد أي الأكثرية النسبية، ودخولهم الحكم لمدة سنة، لم أعرف مثلا ماذا كان وقْع هذا النقد، ولم أُرد أن أعرف، ولكنِّني فعلت ما أراح ضميري وأبرأ ذمَّتي فيما أتصور أنه الصواب، دون أن أتغيَّا تقوية لعلائقي بأيٍّ من التيارات السياسية المختلفة. وفي ذات الوقت ومع نقدي الشديد لتجربة مجلس الشعب ورئاسة الجمهورية، كنت أقدِّر صواب نتائج الانتخابات النزيهة التي أسفرت عنها، وأكتب عن صحَّة ما اتَّخذوه من إجراءات شرعية لتكوين الجمعية التأسيسية للدستور، والدستور الذي صدر عنها، ثم وقفت ضد الانقلاب الذي حدث يوم ٣ يوليو سنة ٢٠١٣ في ذات يوم ٣ يوليو سنة ٢٠١٣ في حديث نُشر على الإنترنت ثم في «الشروق» في اليوم التالي.

مثل هذه الأمور، إن كنت أفكر في السياسة، فإنني لست من رجال السياسة العمليِّين الذين يعملون بها في الحياة العمليَّة، ولا من رجال الإعلام. ولم أرَ من تلقَّى كتاباتي الأولى بالنقد... قد يكون هناك.

وما يصلني عامَّة من انتقادات من العلمانيِّين أكثر بكثير ممَّا يصلني من الإسلاميِّين... ودعاة العلمانية ذوو الموقف العقائدي العلماني يكفيهم رفضًا لي، أي لكي يرفضوني رفضًا قويًّا، أن يقولوا إنني «إسلامي».

هذا عن شعور الاستغناء والاكتفاء... فماذا عن شعور الغيرة... ألم تشعر يومًا بالمقارنة مع آخرين والغيرة من أدائهم مثلًا؟

لم أعرف شعور الغيرة ولم أمارسه في حياتي أبدًا، لأنني لا أحب أن أرى نفسي أبدًا موضع مقارنة بين الأحسن والأسوأ، ونظري إلى نفسي أنني هكذا خُلقت وأن ما أستطيع أن أفعله، عليَّ أن أفعله، وما أفعله عليَّ أن أبرِّئ ذمَّتي أمام الله وأمام الناس. وينتهي موقفي عند هذا الحدِّ ولا أعرف فكرة الأحسن والأسوأ فيما يتعلَّق بشخصي وهكذا كنت منذ صغري.

ولكني شعرت بالغيرة في مناسبتين وكانت غيرة جماعية إلى حدٍّ ما. وذلك عندما نظرت في تجربة تركيا وتجربة إيران وكيف أنهما حقَّق كلٌّ منهما في مجاله في إطاره من الاستقلالية ومن الرصانة في إدارة الشؤون الاجتماعية بما لم نستطع نحن في مصر. وكنت أتصور أن مصر تستطيع أن تفعل ما لم تفعله فعلًا في هذه الفترة وما فعلوه هم، ولكنَّني أشير في هذا إلى نقطة: أن مصر دائمًا كانت عرضة للحكم الاستبدادي بأكثر ممَّا عرفته تركيا وبأكثر ممَّا عرفته إيران... ولعل لذلك أسباب تتعلَّق بالجغرافيا السياسية، وأن آفة آفاتنا هي الاستبداد السياسي، وما أدَّى ويؤدِّي إليه فعلًا من نكساتٍ.

كنت أتصوَّر في الستينيات مثلًا أننا في موقف أحسن قليلًا من موقف

تركيا وإيران لارتباطهما بالأحلاف العسكرية الاستعمارية، وتحرُّر مصر من هذه الارتباطات ووقوفها ضدها حرصًا على الاستقلالية السياسية، ولكن مع مرِّ السنين وكرِّها تبيَّن لي أنه مع سقوطنا بعد ذلك في موقف التبعيَّة للاستعمار استطاع كلٌّ من البلدين الآخرين أن يتخلَّصا من هذه التبعية، ولم تكن أبدًا تبعية بقدر تبعيَّتنا نحن فيما آل إليه أمرنا من بعد.

ومن هنا جاءت تجربتي الأولى في حياتي كلها مع الشعور بالغيرة.

البشري والسياسة

◀◀ ألهذا الاكتفاء لم تنتم إلى تنظيمات رغم أنك مفكر سياسي لا يرى سياسة بغير تنظيمات؟

كنت قاضيًا، وفي القضاء كنت ملتزمًا بتقاليده وأدبياته، ومهنتي القضائية تمنعني من الانتماء أو الاندراج في أي تشكُّل تنظيمي، وكنت حريصًا على هذا الأمر وأمينًا معه. ومن هنا كان اهتمامي بالسياسي -كقراءة واطلاع ومعايشة فردية- يعبر عن نفسه من خلال البحوث التاريخية، ومن خلال النظر الفكري المجرد دون انتماء لتكوين سياسي أو مؤسَّسة سياسيَّة. وكنت على علاقة بأصدقاء من تيارات عديدة، ولكنَّني كنت حريصًا دائمًا ألا تصل إلى حدِّ الانتماء التنظيمي، وترتَّب على هذا أمر هام يتعلَّق بخبرتي وهو أنني لم أكتسب خبرات تتعلَّق بالعمل التنظيمي السياسي كالتكوينات الحزبية، والعلاقات التنظيمية مع تكوينات حزبية. أنا أدرك أهمية التنظيم لأنَّني عملت في مجلس الدولة الرقيب على شرعية أنشطة أجهزة الدولة، ومن هنا أدرك أهمية التكوين التنظيمي وفاعليَّته. كنت رقيبًا عليه دون أن أشارك في ممارساته.

◀◀ وماذا عن نادي القضاة وفترة الدعوة لاستقلال القضاء؟

تنظيم العمل في نادي القضاة كنشاط تنظيمي هو نشاط صغير جدًّا من

الناحية التنظيمية، لا يعطي خبرة كبيرة فيما يتعلَّق بالتنظيم والنشاط السياسي. هو مجرد تجمُّع للدفاع عن استقلال القضاء يقف عند هذه الحدود. أما رسم السياسات على مستوى المجتمع، والدخول في علاقات سياسية وعملية، مع قوى وتنظيمات أخرى... هذا أمر بعيدٌ تمامًا عن نشاط النوادي القضائية، ولا أظن أحدًا من التيار القضائي المدافع عن استقلاله في النوادي، رأيناهم بعد ذلك مبرزًا في النشاط السياسي التنظيمي العام.

◄◄ وماذا عن لجنة التعديلات الدستورية بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١... كيف جاء دوركم فيها ورئاستكم لها؟

حضرت مشاورات في الأمر أنا ومعي سري صيام، رئيس محكمة النقض، ومحمد عطية رئيس الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة، وحضر رئيس الأركان سامي عنان وكان يومًا واحدًا.

كانت الفكرة كلها في موضوع أنه حتى تجري انتخابات، ما هي صفة المجلس الأعلى للقوات المسلحة في إدارة البلد؟ وما شرعية أو مشروعية إصدار ما يصدره من قرارات...؟ هذا ما كنت أريد عمله أساسًا في هذا الموضوع... أدخلنا فيه كل النصوص التي ووفق عليها في الاستفتاء، وأدخلت فيه أيضًا النصوص المتعلِّقة بضمان الحريات في دستور ١٩٧١... وكانوا -أي المجلس العسكري- متجاوبين. وكانت النقطة الأساسية هي شرعية المجلس العسكري في الفترة الانتقالية، وحدَّدنا المواعيد التي تجري فيها الانتخابات لكي يعود الوضع إلى الحالة الطبيعية؛ حتى توضع وثيقة الدستور الجديد.

في نهاية سبتمبر ٢٠١١ انتهت الفترة الانتقالية دستوريًّا، فانتهت شرعية المجلس العسكري... حيث عملنا مدة ستة أشهر لنقل السلطة وقلنا إنها غير قابلة للمدِّ إلا باستفتاء...

التقاءاتي بهم كانت كالآتي:

أ) أول ما تشكَّلت اللجنة: وأردنا أن ينتهي شغلنا في عشرة أيام، وكان الاجتماع فيه المشير طنطاوي ورئيس الأركان سامي عنان واللواء ممدوح شاهين.

ب) انتهينا من وضع وثيقة المواد التي سيُستفتى عليها وأنهيناها في (٩) أيام وقدَّمنا المشروع للمشير طنطاوي ولم نناقشه يومها.

ج) وبعدها بثلاثة أيام تقابلنا معه. وكنت حريصًا في لقائنا أن تكون اللجنة كلها موجودة، ووافقوا على ما قدَّمناه بنصِّه، وعلى النصِّ الذي اقترحناه متعلِّقًا بوجوب إعداد (دستور جديد) تعمله جمعية تأسيسية مختارة من مجلس الشعب المنتخب الذي سيُنتخب خلال مدد محدَّدة... ولم يكن هذا مطلوبًا منا ولكنهم وافقوا عليه. هذه الثلاثة لقاءات التي تمت.

د) التقينا مرة أخرى، ولم نكن ذكرنا في مشروعنا أن الطعون على انتخابات مجلس الشعب تفصِل فيها المحكمة الدستورية العليا، فاعترض مجلس القضاء الأعلى على هذا الأمر وطالب بعدم الاختصاص -فالتقينا بحضور (أنا، واثنين من اللجنة ورئيس محكمة النقض، وهؤلاء الثلاثة: قادة الجيش المصري المذكورين) واتفقنا على أن يكون الطعن أمام محكمة تشكَّل تشكيلًا خاصًا من تسعة أعضاء: ثلاثة من كل من المحكمة الدستورية ومجلس الدولة ومن محكمة النقض (مجلس القضاء)... ووافق على ذلك رئيس النقض، ولكن مجلس القضاء الأعلى اعترض على هذا الأمر فعدِّل النص المقترح إلى أن تكون محكمة النقض هي التي تتولَّى وحدها هذا الأمر إرضاء لرجال القضاء.

وكنا اخترنا المحكمة الدستورية لعقد لقاءاتنا لسبب موضوعي، وهو أن مجلس الدولة ينظر في قرارات السلطة التنفيذية، ومن ثم في الطعون المتعلقة بالسلطة التنفيذية... والدستورية تحكم فيما يتعلَّق بما يصدر عن سلطة تشريعية وهكذا.

مع المشير طنطاوي في حدود لقاءاتي القليلة لم يحاول أن يفرض رأيه، وحين قلتُ له نحن لنا الرأي وأنتم لكم القرار، انتبه بشدَّة، وقال: لا نحن شركاء... وكان يُمضي كل ما نقوله له.

عملنا كان من يوم ١٤ فبراير إلى يوم ٢٤ فبراير... يعني نحو ١١ يومًا، منها ٩ أيام عمل.

وكونهم وافقوا عليَّ فهذا نوع من سعة الأفق منهم، لأنني معروف باستقلاليتي، والذي رشَّحني وزارة العدل.

واللجنة كانت تشكيلًا مهنيًّا: ٣ من أعضاء المحكمة الدستورية، ٣ أساتذة في كليات الحقوق، وأنا وصبحي صالح... وقد سألت عن تشكيلها المستشار حاتم بجاتو وهو من جاءني من وزير العدل -وكان الوزير قد طلبني أيام مبارك مرتين أو ثلاثا لأسئلة عن مواضيع معينة- وكان المستشار بجاتو منتدبًا في وزارة العدل.

ومن أعضائها: د.عاطف البنا وهو محترم جدًّا. ود.حسنين عبد العال: أعرفه وهو أستاذ كبير. والدكتور محمد باهي من الإسكندرية وكنت أعرفه وكان وكيل كلية حقوق الإسكندرية، وكنت طبعًا أعرف المستشارين ماهر سامي وحاتم بجاتو وحسن بدراوي. فسألت: لماذا صبحي صالح؟ فقال: لأنه كان عضوًا في اللجنة التشريعية في مجلس الشعب.

وأنا في اللجنة عرفت أن صبحي صالح بلديات المستشار حسن بدراوي الذي أعرفه، وكان علمانيًّا جدًّا ولكن كان كفئًا جدًّا في عمله القانوني، وهو من الناس الذين تركوا المحكمة الدستورية أيام مرسي، ورجع إلى محكمة النقض، وكان مدير إدارة التشريع بوزارة العدل ومن ثم على اتصال بصبحي صالح عضو لجنة تشريع البرلمان، وبعد وزارة العدل صار عضو المحكمة الدستورية.

«رحلة الأستاذ طارق البشري» (٢)

الفصل الثاني

في الفكر الإسلامي:
بين التأصيل والتطبيق

– النظام غير المستبد هو النظام الذي ينفصل فيه صاحب السلطة المادية في التنفيذ عن صاحب السلطة الشرعية في التقرير؛ أي أن يكون من يقرِّر غير من ينفِّذ، وغير من يراقب التقرير والتنفيذ.

– بموجب كون الثقافة السائدة في المجتمع هي الثقافة الإسلامية فلن يكون عندنا تنظيم أهلي شعبي مستقل عن الدولة إلا أن يكون صادرًا عن هذه الثقافة العامة السائدة/ الإسلامية، وهذا ما تقف ضدَّه الدولة دائمًا وتحول بينه وبين التحقُّق، بالتأكيد على النظر العلماني الذي يفصل بين الدين والدولة.

– هناك مدرستان في التعامل مع العقل: هناك من يمجِّد العقل ويهتف ويتمدَّح ويتغنَّى به لكنه لا يستخدمه، وهناك من يمارس التعقُّل. والممارسة العقلية دوما تتم قبل التقعيد، والتقعيد يأتي ليسجِّل نتائج الممارسة.

– الثقافة السائدة في المجتمع المصري –بل العربي– هي الثقافة الإسلامية بموجب الإيمان العميق المسيطر –بفضل الله– على نفوس الناس؛ وهي وحدها ما يمكن أن يدفعَهم للمشاركة الدائمة المنتظمة في العمل العام المنظَّم والجماعي.

– خير وسائل المعرفة هي الممارسة وخاصة في الشؤون الحياتية.

– لم نعد نرى في بلادنا العربية حركة وطنية حقيقية إلا من خلال المرجعية الإسلامية. وهذا من أثر هزيمة الحركة الوطنية العلمانية وعدم تحقيقها أهدافها على مدى خمسين سنة سابقة... ثم جاءت ثورة ٢٠١١ لتؤكِّد أن القوة الوحيدة التي يمكن أن تدافع عن الديمقراطية في تكوينها العملي الفعَّال هي القوة ذات المرجعية الإسلامية.

– أفرِّق بين نوعين من العلمانية من حيث من يتبعون هذه المرجعية، فهناك من يغلب عليه طابع الإيمان، ويمارسون آثار العلمانية بحكم ظهورها وتأثُّرهم بالإعلام الجاري وبالثقافات التي تدعمها، ولكنهم عندما يرون إمكانية لأن

تُستبدل بها مرجعيَّة إسلاميَّة فهُم بموجب إيمانهم العقيدي، سيعملون من خلالها. وثمة نوعٌ آخر من العلمانيِّين هم دعاة لها ويعتبرونها عقيدة لديهم في مواجهة العقيدة الإسلامية، ولا مناص من مواجهتهم فكريًّا وهزيمتهم ثقافيًّا.

– الفكرة القومية أيام الدولة العثمانية في الشام كانت تُثير التعارض بينها وبين الجماعة الإسلامية فقامت كدعوة انسلاخية عن الدولة العثمانية باعتبارها جامعة إسلامية، في حين أن الفكرة نفسها حينما ظهرت في مصر في مطلع القرن العشرين وحتى الثلاثينيَّات، وكذلك في المغرب العربي فإنها كانت تثير مسألة الوحدة والتشارك. في الحالة الأولى دُعِيَ إليها لتقوم بوظائف انسلاخية، وفي الحالة الثانية لتقوم بوظيفة توحيديَّة.

– الفكرة العربية اليوم مضروبة ولا تجد لها صدًى كبيرًا، وإحياؤها واجب، وليس متعارضًا مع الفكرة الإسلامية، إنما الفكرة الإسلامية –بما تقوم به من دور توحيدي واستقلالي وطبعًا لأهميَّتها الإيمانية– هي التي تشكِّل اليوم بمرجعيَّتها، المرجعيَّة الأساسيَّة لحركة الاستقلال الوطني في بلادنا وحركة التوحُّد الشعبي، مع مراعاة أنها تضم في رحابها غير المسلمين من مواطني بلادنا.

– لا توجد وسيلة أمام الحركات الشعبية في بلادنا لمواجهة عنف الدولة بعنف مثله. إنما وسيلتنا دائمًا كانت بالحشد السلمي المشروع، المهم هو الالتزام بعدم العنف.

– أيُّ قانون تصدره الدولة يتعلَّق بأيٍّ من الشؤون السياسية أو الاقتصادية أو التنظيمية لا يثير معارضة ولا مناقشة ولا تحرُّكًا ذا بالٍ من قبل الشعب، بينما إذا مسَّ الحكمُ أمرًا متعلِّقًا بالمرجعية الشرعية –كالأحوال الشخصية زواجًا وميراثًا مثلًا– فإنه يثير لديهم مناقشات كثيرة ويدخل في نطاق المُحرَّجات من الأمور.

– الفكر الإسلامي راسخ ورصين وعلمي ومحصَّن من حيث الثبوت ومن

حيث الدلالات، ممَّا لا يجدي فيه تشكيك المشكِّكين أو هجوم المهاجمين.

– أكاد أقول إنه انتهى هذا الفاصل المميِّز بين الإسلاميَّة والوطنيَّة وصارت الحركات الوطنيَّة سواء في مصر أو حتى في خارج مصر ذات حسٍّ إسلامي، لا أقول إنه ظهر فجأة ولكنه بدأ في الوجود والانتشار في هذا الشكل، لدرجة أننا لا نجد الآن حركة وطنية بعيدة عن الفكرية الإسلامية لا في مصر ولا في خارج مصر.

– الحركات الصوفية قديماً –وليس الآن أو الماضي القريب– لم تكن تكوينات للنشاط التعبُّدي وحده، إنما كانت أيضًا تقوم بواجبات اجتماعية في التعليم عن طريق الكتاتيب وفي المساعدات الاجتماعية للمحتاجين وفي حل المشكلات بين المتخاصمين وغير ذلك من وجوه الأنشطة.

– العلمانيون لا يتعاملون باعتبارهم قوة ذات فكر ومشروع مفتوح للجميع، بقدر ما يبحثون لأنفسهم عن حقوق وضمانات حماية على طريقة الطوائف والأقليات.

– نعم لقد كانت ٢٥ يناير ثورة... والفشل لا يعني أن المحاولة كانت خطأً، هل كان علينا أن نخضع للدولة الاستبدادية أم أن نغتنم أية فرصة لكي نمكِّن للشعب من الحق في حياة ديمقراطية حقيقية؟!

– عندما نتكلَّم هنا عن الجانب السياسي لا نتكلَّم عنه بوصفه بديلًا عن الجانب الدعوي حيث يقوم بإزائه وعلى تواز معه، ولكنه لا يحلُّ محلَّه، بمعنى أن العمل الدعوي لا يصلح أن يحلَّ محلَّ العملِ السياسي. ومن أخطائنا التاريخية في هذا المجال أن الدعاة مارسوا السياسة بأساليب الدعوة في أحيانٍ عديدة فلم يوفَّقوا.

– الجهاد هو بذل الجهد السياسي لتغيير الأوضاع السيئة والضارة لما ينفع الأمة وتصلح به حسب ظروف كل حالة وأوضاعها. وهو لا ينفي إمكان الجهاد المسلَّح لمقاومة غزو مثلًا، أو مقاومة احتلال عسكري لا وجه لإجلائه إلا بالقوة الشعبية العنيفة، ولكنه لا يختصُّ بهذا الجانب. فالعمل البرلماني والعمل السلمي المشروع في السياسة عندما يكون مجديًا هو نوع جهاد.

الفكر الإسلامي بين الاستبداد والديمقراطية

تعتنون جدًّا بمواجهة الاستبداد وتعتبرونه آفة الأمة الراهنة التي تنبني عليها آفاتها الأخرى... كيف عالج الفكر الإسلامي إشكالية الاستبداد في الوقت الذي ترجع أصوات الاستبداد في تاريخنا إلى الدولة الإسلامية؟

لكي نفهم علاقة الاستبداد بالفكر الإسلامي لننظر أولًا إلى كيف صيغت الدولة من الناحية الواقعية على مدى التاريخ الإسلامي:

نحن نعلم في علم السياسة أن الاستبداد هو اكتمال السيطرة الكاملة لشخص أو لمؤسسة على مصائر الآخرين. وهذا يكون عن طريق أن من يصدر الأمر هو من يشرِّعه، وهو من ينفِّذه، وهو من يراقب كل ذلك. وأن أمور السيطرة على الآخرين في الولايات العامة ترد على وجهين: أولهما- قدرة التنفيذ المادية؛ أي أن تكون للآمر مكنة التنفيذ المادية بما تقتضيه من جبر مادِّيٍّ أو منع أو إتاحة مادِّيَّة، وثانيهما- أن تكون ثمة شرعية لهذا التقرير والتنفيذ (والشرعية تعني التقبُّل العام لهذا الأمر).

ومن هنا واستخدامًا للمصطلحات الحديثة نقول: إن النظام غير المستبد هو النظام الذي ينفصل فيه صاحب السلطة المادية في التنفيذ عن صاحب السلطة الشرعية في التقرير؛ أي أن يكون من يقرِّر غير من ينفِّذ، وغير من يراقب التقرير والتنفيذ. ومن هنا جاءت المصطلحات الحديثة؛ وهي: السلطة التشريعية، فالتنفيذية، والقضائية. وهذا هو الأسلوب الممكن به ضمان عدم الاستبداد.

والآن ننظر بعد ذلك في الفكر الإسلامي:

فالإسلام كما نعرف دين ودنيا، هو عبادة لله سبحانه وتعالى، وهو في ذات الوقت تقرير للأسس والمبادئ التي تقوم عليها العلاقات بين الناس في مختلف الأوقات والأصقاع، وفقًا للأسس الواردة في المصادر الإسلامية، ووفقًا لما تقتضيه بعد ذلك الاجتهادات حول ما يستجد من وقائع وما تتَّسع له التقريرات المنهجية في تطبيق مصادر التشريع على وقائع الحياة.

في التطبيق على التاريخ الإسلامي نجد أن أول حكومة قامت بعد رسول الله ﷺ؛ أي بعد توقُّف الوحي الإلهي، كانت هي حكومة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وأول ما قاله أبو بكر عندما تولَّى الولاية: «**أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم**»[(١)]، فحكم على نفسه، وحكم على مَن بعده، وعلى نظام الحكم الإسلامي عمومًا، بأن: طاعة الحاكم تكون في إطار وفي نطاق طاعة الله والرسول؛ بمعنى أن الحاكم هنا هو سلطة تنفيذية بالمصطلح الحديث، وأنه لا يملك سلطة التشريع، وأن خروجه عن سلطة التشريع وما تمليه عليه أو مخالفته لها هو خروج عن أصل ولايته في سريان قراره على الآخرين. هذا ما كان! فمن أين يمكن أن يأتي الاستبداد في هذا النطاق؟ من الخروج عليه أو عنه، من الانتقال من هذا النظام إلى غيره من ملكية أو روح قبلية أو استيراد لمعان ساسانية أو رومانية أو ما إليه.

---

(١) لما بُويع أبو بكر بالخلافة بعد بيعة السقيفة تكلَّم أبو بكر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما بعد أيها الناس فإني قد ولِّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوى فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

لم تقف الدولة على ما كانت عليه في عهد الرسول، إذ سرعان ما أتى عليها قانون التحول والتغير، وأكثر القراءات تراه تحوُّلًا باتجاهات سلبية نحو المُلك العضوض وعودة القبلية وما إليه... كيف ترون هذه التحولات؟

التحول في العهد الراشدي ثم التحول ما بعد الراشدي كلاهما كان ضروريًّا، لا بد أن يحصل تغيير بسبب تغيُّر طبيعة المرحلة؛ من الرسول ﷺ إلى ما بعد الرسول أي جيل الصحابة الكبار، ثم إلى ما بعد الصحابة من التابعين الكبار... وكل طبقة كان لها سياق وانتقالات خاصة بها.

النبي ﷺ أراد وأدار الانتقال من مجتمع قبلي كانت علاقاته وتفاعلاته كلها تتمُّ في إطار قبلي إلى مجتمع جديد يقوم على الرابطة الدينية والمرجعية الشرعية. في المجتمع القبلي المؤسَّسة الوحيدة التي أتوحَّد بها -أنا الفرد- وأرتبط بها هي القبيلة... أبذل حياتي من أجلها، لكن المرحلة النبوية نقلتني إلى انتماء ديني مختلف... وهذا خير وبركة أنني أصبحت أؤمن برابطة دينية تصل الأرض بالسماء، والوجود المشهود بالغيب الذي جاء منه.

النبي ﷺ جامع بل هو أجمع جامع، يتوحَّد معه الانتماء الديني وأي انتماء آخر لا يتعارض معه، وتزول عنده تعارضات الانتماءات، وتندرج الانتماءات كلها تحته بحكم أنها انتماءات وظيفية أو تؤدِّي أدوارًا مفيدة، دون أن تُنسخ أو تُطمس أو ينفي بعضها بعضًا. لكن بعد وفاته ﷺ عادت الدولة دولة دنيوية، وأصبح السؤال كيف أزاوج بين هذا الانتماء وهذا الانتماء، وبين انتماء جديد يكون هو أساس الدولة... لم يعد الذي يحكم هو النبي ﷺ، أصبح يحكم حاكم، مثله مثل بقية الناس، ليس يُوحَى إليه، وبدأت ساعتها الصراعات تأخذ شكلا نسبيًّا: هل عليٌّ هو الأحق لأنه أقرب نسبًا من أبي بكر إلى النبي ﷺ أم أبو بكر هو الأحق لأنه الأفضل والأقرب إلى رسول الله ﷺ؟ وبدأ يتجدَّد الولاء للنَّسب وليس الانتماء للدولة وحسْب.

بعد النبي ﷺ لم يعد الإسلام دينًا فحسب، إنما أصبح دولة وانتماءً جماعيًّا يرجح الانتماء القبلي الذي كنت أفديه بدمي من قبل.

الخروج من هذا كله كيف يكون؟

يبدو لي أن الصراعات التي وقعت كانت أقلَّ كثيرًا مما كان يمكن أن يحدث؛ لأنه لم تحصل انشقاقات في الدولة، إنما بين أفراد وجماعات قليلة، ولم تعد الدولة دولتين مثلا، ولم تنفصل مناطق كبيرة، وحروب الردَّة انتهت بسرعة في عهد سيدنا أبي بكر، وهو عهد قصير لم يتعدَّ السنتين فيما أحسب، وهؤلاء كانوا في نجد جهويًّا وقبليًّا أي على بعد، ومع ذلك سرعان ما خضعوا.

من معجزات الإسلام أن الدولة احتفظت بوحدتها وجماعيَّتها وجماعتها متوحِّدة بعد وفاة الرسول ﷺ، ولكي تقدِّر ذلك راجع ما حدث في المسيحية رغم أنها لم تكن لها دولة، الصراعات لمئات السنين بعد ذلك استمرَّت وصراعات فكرية حول ألوهيَّة السيد المسيح ومدى بشريَّته ومدى ألوهيَّته وأناجيل متميِّزة بعضها عن بعض، وكذلك اليهودية واليهود الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا﴾ [الأعراف: ١٦٨].

من أبي بكر إلى معاوية: التغيير حصل في السلطة التنفيذية لكن السلطة التشريعية بقيت مستقلَّة... والسلطة القضائية بقيت لها قوة ذاتيَّة. السلطة التنفيذيَّة لها قوة ذاتيَّة تتألَّف من المال والسلاح، والتشريعيَّة قوَّتها الذاتيَّة هي في اتِّصالها بالرأي العام (الأمة، المجتمع، الناس، العامة).

⏮ في تاريخنا الإسلامي لم تكن ثمة انتخابات... كيف نقارن... وهل كان يمكن أن تكون هناك انتخابات؟

لم تكن هناك انتخابات... إذ كانت فكرة مستحيلة بحكم بطء الحركة والاتصال والانتقال، وكانت الوسيلة المتَّبعة هي الرواية الشفوية وكيف يُحاط

بها الناس.

كان يستحيل إجراء انتخابات. فالحكم الذاتي كانت سلطاته أكبر من الحكم المركزي. وهذه ملاحظة مهمَّة في التمييز والمقارنة بين القديم والجديد من حيث الإمكانيات الواقعية وتأثيرها على نظم الحكم... أكاد أقول إن الحكم الذاتي في الدولة المستبدَّة في القرون الوسطى كان يعطي إمكانيات لأهالي المحليات بأكثر ممَّا يعطي الحكم الديمقراطي في أكثر البلاد ديمقراطية اليوم. فمثلًا اليوم: مسؤول بنك مركزي يعلن تحرير العملة مثلا كما حدث عندنا في أواخر ٢٠١٦ فإذا بالرجل الساكن في أطراف البلاد يعاني ارتفاع الأسعار بلا رأي منه ولا جريرة، ونحن اليوم نتأثَّر بقرار يأخذه رئيس دولة في أطراف الأرض كما في أمريكا مثلا بأكثر ممَّا كان يتأثَّر أيُّ مواطن مسلم أو مسيحي بسياسات الخليفة المأمون وقراراته... الناس اليوم أكثر اقترابًا من السلطة وتأثُّرًا بها من تاريخ ما قبل القرن التاسع عشر، بسبب أساليب الاتصال ووسائل التحريك السريعة والقوية.

لقد كان لكل حارة شيخ حارة، وكانت الإدارة المحلية تدار من ناس قريبين مرئيِّين يمكن مراجعتهم وإيصال الرأي إليهم مباشرة أو عبر أعيان وممثِّلين طبيعيِّين، سواء بالتأييد أو بالاعتراض، مما لا تجده في النُّظم الحديثة.

إذن فما الوضع فيما يستجد من أمور لم يرد حكمها بنصٍّ في القرآن والسُّنة؟

يجتهد فيه المجتهدون.

فمن هم المجتهدون؟ هل تعينهم سلطة الحاكم أم يجري تأهُّلهم واختيارهم وتصدِّيهم للأمور العامة بإمكانيات أهليَّة بعيدة عن قرار الحاكم وخياراته؟

في البداية كان الصحابة يتشاورون، وما يُجمعون عليه من رأي، وما ينتهون إليه من أمر، يكون هو الرأي، وهم ليسوا ممَّن عيَّنهم الحاكم أو اختارهم، وكان

نفوذ رأيهم يأتي بالإقرار العام من جمهور من يتصدُّون للأمور العامة، بغير اختيار من حاكم ولا إملاء من سلطة، وهذا ما نجده في وقائع التاريخ الثابتة.

ثم بعد ذلك أتى التابعون المجتهدون، وهم تكوينات تضمُّ نخبًا علمية وفكرية من المشتغلين بالشأن العام، لا يختارهم الحاكم، ولا يكتسبون صفتهم ولا وضعهم بقرار منه، ولا باختيار منه، ولا بترجيح يملكه عليهم.

ثم جاء الفقهاء والمذاهب بعد ذلك بذات الأسلوب، وكان العلماء المجتهدون يجلسون في المساجد يدرُسون ويدرِّسون ويتناقشون ويتحاكون في مشكلات الناس ومسائلهم ويتناقلون العلوم الخاصة بالمعاملات بين الناس، وكل ذلك باجتهاداتهم هم، وبغير قدرة للحاكم على تعيينهم أو اختيارهم أو وضعهم في تكوينات رئاسية تابعة له.

لم يعيِّن أحد من أمراء المؤمنين الحكَّام الإمامَ مالكًا ولا الإمامَ أبا حنيفة ولا الشافعيَّ ولا الإمامَ أحمدَ ولا غيرهم... بالعكس اضطهِدوا جميعًا من الحكَّام في تلك اللحظات، ومن أفلت من العقاب من هؤلاء الأربعة كان الشافعي بحيلة وذكاء غير عادي.

وهكذا على مدى القرون التالية، يمكن للحاكمين أن يستميلوا علماء، ولكن تبقى الكتلة الأساسية والتكوين الأساس لحركة العلماء بعيدة عن سيطرة الحاكم، وحتى التعليم الديني يتلقَّاه الناس صغيرًا عن كبير، بغير تنظيم من الحاكم ولا نفوذٍ منه، وتُؤخَذ الإجازات العلمية للتدريس والإفتاء من الكبار لتلاميذهم في المساجد وفي أماكن النقاش والدرس والمناظرة، وتثبت بالكتابة والرواية عن بعضهم البعض بأسلوب أهليٍّ تمامًا.

وهؤلاء هم أنفسهم من كانوا يتصدَّرون للفتوى في المساجد وفي مجتمعاتهم. يأتيهم أصحاب الحاجات والسائلون في شؤون المشروع وغير المشروع من

التصرُّفات والحقوق فيُجيبونهم علنًا وبإفصاح وأمام الناس جميعًا. وهذا ما تولَّد عنه «الفقه الإسلامي» على مدى قرون، أي هو ما تولَّد عنه التشريع الإسلامي.

وكان الحاكم يعيِّن القضاة فعلًا، ومنه يستمدون ولاية القضاء، ولكن القاضي بعد أن يُعيَّن قاضيًا لا يستمدُّ تشريعًا من الحاكم لما ينظر فيه من أقضية، لا يستمد القانون من إرادة الحاكم ولا من تنظيمات الحكَّام، ولا حتى من غيره من السلطات السياسية أو الاجتماعية، إنما يستمدُّه من فقهه هو، مستخلَصًا من مصادر الأحكام، من الكتاب والسُّنَّة ومصادر التشريع الإسلامي التي توافَقَ عليها الفقهاء، ومن مناهجهم التي استقرُّوا عليها لاستنباط الأحكام وتنزيلها على المسائل أمامهم، كما يستمدُّه القاضي من أعمال الفقهاء والقضاة السابقين عليه والمعاصرين له.

ونحن نعلم في منطق القانون أن التبعية القانونية لا تنشأ بين التابع والمتبوع بحكم أنه من عيَّنه واختاره فحسب، ولكن تنشأ أيضًا بأن يكون مختارًا وأن يكون تابعًا لتوجيهات وإشراف من اختاره، فإذا لم يكن المختار تابعًا لإشراف وتوجيهات من اختاره وحده؛ انفصمت التبعية التي بينهما. وهذا نعرفه -لا من الفقه الإسلامي وحده- بل أيضًا من القانون الوضعي وترتيبه للعلاقة بين التابع والمتبوع ومسؤولية كل منهما تجاه الآخرين. ومن ثم فلم يكن القاضي تابعًا للحاكم بهذا المعنى الذي أوضحته. لأنه وإن عيَّنه الإمام فهو لا يقضي بقانون أصدره الإمام.

هكذا كان التشريع في الإسلام منفصلًا عن سلطة التنفيذ، والقضاء كان مستقلًّا عن سلطة التنفيذ أيضًا.

ونحن نعلم كيف يكون القضاء في نُظُمنا الحديثة مستقلًّا عن السلطات الأخرى، وأن السلطة التنفيذية -في علم السياسة- تستمدُّ قوَّتها من أنها تحتكر

وسائل العنف المشروع الذي يمكن بها أن تفرض إرادتها، كما تحتكر وسائل استخلاص المال الذي تنفِّذ وتحقِّق به سياساتها وممارساتها. هذان هما عنصرا القوة الذاتية للسلطة التنفيذية.

أمَّا السلطة التشريعيَّة فتستمدُّ شرعيَّتها فيما تقرِّره من أحكام عامة تستمدُّها من الرضاء الجماعي عنها ودعم الجماعات الشعبية والأهلية لها، ووقوفها معها، وكونها تعبِّر عنها.

والسلطة القضائية إنما تستمدُّ استقلالها من هذا التوازن الحاصل بين السلطة التنفيذية التي تختار أعضاءها، وبين السلطة التشريعية التي تصدر لها القوانين التي تطبِّقها.

والتشكيل الذي ذكرتُه من قبل يعكس هذه الخصائص نفسها ويتعامل في إطارها.

كان يمكننا من خلال هذا التصور وهذه الثقافة السائدة في مجتمعاتنا أن نصل إلى نظام تعدُّد سلطات الدولة وتوزيعها على النحو الذي نراه الآن في أعرق الدول الديمقراطية، وكان يمكننا أن نغيِّر في الأساليب وحدها، أساليب التشكيل الخاصِّ بكلٍّ من هذه التكوينات الثلاثة بالطرق الحديثة التي تتواءَم مع سرعة الاتصالات وسهولتها ووجود الصحافة والإعلام والمنابر الحديثة، وتدخل في ذلك كله أساليب بناء الأجهزة والانتخابات وغيرها، تجديدًا للأساليب القديمة وتماشيًا مع إمكانيات الاتصال الحديث بين الناس بعضهم البعض في مجتمعاتهم، وبغير أن نقول: هذا مستورد، وهذا غير مستورد. ولكن الذي حدث عندنا هو الاستيراد.

وقد يكون هناك حكم مستبد ومسيطر حصل في عهود كثيرة في الماضي، ولكنَّني أتكلَّم الآن عن الجانب الهيكلي والنظري وتشكيلاته، وبمثل ما إنَّ هذا التصوُّر السابق الذي ذكرتُه يمكن أن يكون قد أُسيءَ تفسيرُه في كثيرٍ من الأوضاع

بسبب ما تلقاه الشعوب كثيرًا من ضغوط وطغيان، إلا أنني أتكلَّم هنا عن الوضع الفكري الذي يمكن أن ننشده ونستطيع أن ننشده، وأذكِّر بأنه في أكثر النظم الدستورية الديمقراطية الآن، المقول بأنها النُّظم الحديثة التي أنتجت هذا الفكر الديمقراطي بسلطاته الثلاث وبتوازناته وبانتخاباته وبقواعده العامة كلها... كثيرًا ما أُسيءَ استخدامه في العصر الحديث ذاته من قبل السلطات المستبدَّة، والأمثلة كثيرة لا تقع تحت حصر... لقد تولَّد عنه مثلًا فاشية موسوليني ونازية هتلر وحكومات ما نراه الآن في بلادنا.

◀◀ على ذكر معاوية بن أبي سفيان فيما تقدَّم وفي حوارات شبابية تجري في هذه الآونة... كيف ننظر إليه: هل كخليفة أم ملك أم مستبد؟

يُنظر إليه كخبير سياسي، كمهني، ولأنه من الفرع القبلي الذي كان يدير حتى في الجاهلية، نحن كان عندنا عمر بن الخطاب، هو من كان يدير في الإسلام شؤون السفارة والعلاقات الخارجية. لقد كان معاوية خبيرًا بالسياسة، وأدارها بحنكة ومهارات شخصية، وكان له فهم في السياسة وإدارة الدول.

وميكافيللي كان يقول: إذا وحَّدت بين قُطرين فاجعل عاصمتك في القُطر الملحق، وهذا ما فعله معاوية، جعل عاصمته في البلاد المفتوحة (دمشق)، وليس في المدينة، والحكمة في ذلك تأليف قلوب هؤلاء الناس وسرعة اتِّخاذ القرارات المتَّصلة بهذه الأقاليم المفتوحة وللمزيد من فهمها والتمكُّن من إدارتها، وقد توسَّعت الدولة الإسلامية في هذا العهد وزادت استقرارًا.

◀◀ ماذا عن مفهوم التوسعة على الحكَّام الذي يجعله بعض المفكِّرين أساس السياسة الشرعية في التراث السياسي الإسلامي خاصة في عهود المماليك فما بعدها؟

أنا أفهم هذه القضية بشكل آخر، في هذه الظروف كان الإسلام قد ساد في

مناطق مختلفة الأصقاع مختلفة التجارب والتواريخ السابقة، فكان حرص الفقهاء وقلقهم هو من التفكُّك، تفكك هذه الأصقاع، لا سيما أن وسائل الاتصال كانت وقتها -بحكم المستوى التقني/ التكنولوجي- وسائل ضعيفة جدًّا، وتميل الأصقاع المختلفة للإدارة الذاتية للشؤون اليومية، فكان حرص الفقهاء حين يتكلَّمون عن أصول حكمٍ لدولةٍ إسلاميةٍ واحدةٍ هو ما يدعم الرباط ويقِي من التفكُّك، ومن هنا أفهم منٍ قول القائل: «حاكم غشوم خير من فتنة تدوم...» أنهم ينظرون في ذلك وقتها إلى وحدة الجماعة تحت دولة واحدة مع الخوف من التجزئة. إن ما همَّني في كتاباتهم -حقيقة- في أصل شرعية الحاكم، أن علاقته بالأمة هي عقد، وطالما أنها عقد فهي حقوق والتزامات متبادلة، وصار للمحكومين -بموجب العلاقة العقدية- حقوقهم على الحاكم بحيث تكون توفيتها هي أساسًا شرعية حكمه، لا سيما أن هذا المفهوم عن العلاقة العقدية بين الراعي والرعية لم تعرفه النُّظم الحديثة الديمقراطية لتتباهى بما وصلت إليه إلا بعد فقهائنا بقرون عديدة لا تقل عن ستة قرون منذ الماوردي على الأقل.

كذلك مما يهمني في كتاباتهم أنهم قصروا ولاية الحاكم على ما نسمِّيه اليوم «السلطة التنفيذية» ولم يجعلوا له شيئًا قط في السلطة التشريعية، فهي في تقديرهم خارج إطار الأحكام السلطانية، خارج نطاق السلطنة وولاياتها... وإذا كان جعل ولاية القاضي من ولاية السلطان فإن ذلك في ذاته لا ينشئ علاقة تبعية بين القاضي والسلطان، لأننا نفهم في علوم العلاقات الاجتماعية أن التبعية لا تنشأ بالاختيار وحده، ولكن بأن يكون المختار عاملًا ومنفِّذًا تحت إرادة وإدارة من اختاره، حتى في علاقات العمل بين صاحب العمل الذي يختار الأجير أو العامل اليومي فإن الأجير لا يعتبر «تابعًا» لصاحب العمل بموجب اختياره له، ولكن بموجب أنه يعمل تحت إدارته وإشرافه... وهذا أيضًا من مبادئ القانون الوضعي الأساسية ومن فقه القوانين الوضعية.

وما دام الحاكم لا يملك سلطة التشريع، ولا يملك إملاء القوانين؛ فقد صار خاضعًا في ذلك لسلطة أخرى، ولا يكتسب شرعية فعله إلا من خلال ما تجيزه وتتيحه له هذه السلطة، وهو ما نسمِّيه في المصطلحات الحديثة أنها قد صارت سلطة مقيَّدة وليست طليقة، ولا تكون سلطة الحاكم طليقة إلا إذا جمع في سلطته بين القدرة على التنفيذ المادِّيِّ لقراراته بما يحوز من سلاح ومال وبين سلطة التشريع؛ لأن استخدامه للمال العام وللسلاح ذي الهدف العام، لن يكون شرعيًّا إلا في نطاق ما هو مرسوم له من ضوابط شرعية لا يملك هو فرضها.

وأنا أتكلَّم في هذا عن التشكُّل النظريِّ للعلاقة، ولا أتكلَّم عمَّا يحدث في الواقع من انحرافات أو تجاوزات، وهو حاصل كثيرًا طبعًا في تاريخنا القديم، ولكنه أكثر حدوثًا فيما أظنه في تاريخنا الحديث؛ لأن الحاكم اليوم في النُّظم الحديثة السائدة لدينا لم يعد صاحب سلطان مادِّيٍّ تتيحه له حيازته للسلاح وللمال العام فحسب، بل صار أيضًا هو مصدر الشرعية فيما يحوز من سلاح وما يحوز من مال عام وفيما يُعْمِلُ فيه هذين الأمرين على المحكومين.

الفكرة الأساسية في علم السياسة في ظنِّي أن الحاكم هو من يدير الجماعة، والجماعة لا بدَّ لها من إدارة، ولا يمكن تصور إنسانٍ من البشر لا يعيش في جماعة، فوجود الإنسان مرتبط بوجود جماعي، هذه حتمية من حتميات الوجود البشري، والوجود الجماعي يحتاج لإدارة، والإدارة تحتاج -عند اللزوم- إلى حسم، والحسم يحتاج إلى سلطة مادية لها قدرة على إنفاذ قرارها بشكل واقعي، وهذا لا يتأتَّى إلا بأن تملك من السلاح وأن تملك من المال ما تستطيع بهما أن تنفِّذ قراراتها في الإدارة عند الحاجة، ولذلك قيل في علوم السياسة: إن الدولة هي من يحتكر وسائل العنف المشروع، فثمة عنف وثمة شرعية لامتلاك أدوات هذا العنف واستخدامها.

والقدرة على استخدام العنف تؤدِّي إلى الاستبداد، ولذلك كان مقتضى الإدارة الصحيحة السليمة أن تفصل بين حيازة وسائل العنف وبين الشرعية

المتعلِّقة بحيازتها أو استخدامها، وألَّا يكون الحائز لوسائل العنف والقهر المادي هو من يملك شرعية الحصول عليها واستخدامها، ومن هنا نشأت فكرة الفصل ما بين سلطة التنفيذ وسلطة التشريع، وحتى لا يكون كلاهما في يدٍ واحدةٍ... هذا هو فقه التعامل مع إدارة الدول نشأةً وممارسةً.

ولذلك صارت السلطة التنفيذية لها وجودها بما تملك من مال وسلاح وتعتمد في قوَّتها على امتلاكها لهذين الأمرين، وصارت السلطة التشريعية تنشأ بعيدًا عن السلطة التنفيذية ويمتلك قراراتها جمهور الرأي العام من المواطنين المحكومين، وهي التي تمنح الأسس الشرعية لممارسة السلطة التنفيذية. وصار القضاء هو السلطة الثالثة في سلطات الدولة، وهو لا يملك قدرات مادية ولا يملك اتصالًا بجماهير المحكومين، وصار يكتسب استقلاله من هذا التوازن الذي يحدث بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، فالأولى تمكِّنه من الإدارة المادية وتمكِّنه من تنفيذ قراراته، وقد تكون هي من يختاره، ولكنه يخضع للثانية في كل ما ينظِّم أسلوبه في العمل وفيما يحكم ويُصدر من قرارات حتى ضدَّ الحاكم نفسه.

هذا هو المنطق الذي عليه الفقه الدستوري الحديث؛ وهو موجود في الإسلام مع أول حكومة ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي عندما اختير أبو بكر للخلافة، فكان أول ما قال: أطيعوني ما أطعت الله ورسوله؛ بمعنى أنه لا يملك السلطة التشريعية، إنما هي آتية من الكتاب والسنة فيما وُضعا من أحكام، وآتية بموجب هذه العلاقة المباشرة للقرآن والسنة مع جماهير المؤمنين بهما من المسلمين بلا واسطة من حاكم ولا إملاء منه، فلا يوجد في الإسلام مؤسسة دينية تملك الحديث في هذا الشأن. وهذا ما كان يجري عليه فعلًا العمل؛ إذ كان الفقه الإسلامي يتناوله فقهاء غير معيَّنين من الحاكم بل كانوا ضدَّه في كثير من الأحوال... وجاءت مدارسهم ومذاهبهم من خلال تكوينات أهلية بحتة ومن خلال علاقات مباشرة بين العلماء والدارسين في علاقتهم بكتاب الله وسنة

الرسول ﷺ، وفي إفتائهم بما يفرضه عليهم في أحوال الدنيا.

وكان القضاة -فور أن يُعَيَّنَ الواحد منهم من قِبَلِ الحاكم- ينفصلون تمامًا عنه من الناحية التشريعية؛ لأن الأحكام تصدر من خلال فَهْم القاضي المباشر لأحكام القرآن والسُّنة ومصادر التشريع البعيدة تمامًا كلها عن سلطة الحاكم، وما يختاره باقتناعه من آراء الفقهاء حسب المذاهب المعروفة، وكلها نشأت وتكوَّنت بشكل أهلي بعيدًا عن سلطة الحاكم.

النظام الدستوري الحديث في نظريته العامة يرسم أسلوبًا للحكم على أساس الاستقلال بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، والقضائية أيضًا... وهو يطبَّق في البلاد الديمقراطية في الخارج على وجه من هذه الوجوه في تجارب متعدِّدة، ولكن عندنا نحن فإنَّا كوَّنَّا سلطة تنفيذية على الأسلوب الحديث وأخذنا من الغرب نظامه الدستوري، بحسبان أن القانون يصدر من سلطة وضعية بعيدًا عن الفقه الإسلامي والشرع الإسلامي، وأُضعفت كل إمكانية لوجود تكوينات أهلية مستقلة عن السلطة التنفيذية، فصار الحاكم هو من يملك السلطة التشريعية مع احتكاره للسلطة التنفيذية، وأصبح يملك الوسائل المادِّيَّة للقهر والسيطرة، ويحتكر سلطة التشريع التي تمكِّنه من استخدامها، بدون رقابة عليه من خارجه.

والحاصل أنه بموجب كون الثقافة السائدة في المجتمع هي الثقافة الإسلامية فلن يكون عندنا تنظيم أهلي شعبي مستقل عن الدولة إلا أن يكون صادرًا عن هذه الثقافة العامة السائدة/ الإسلامية، وهذا ما تقف ضدَّه الدولة دائمًا وتحول بينه وبين التحقُّق، بالتأكيد على النظر العلماني الذي يفصل بين الدين والدولة. إنَّها بهذا الفصل بينهما إنما تحول بين الشعب وثقافته، وبين المرجعية الثقافية السائدة وجزء كبير من الحياة الجارية... وذلك لأن هذا الحرص منها على هذا الفصل يحقِّق لها ما تبغيه، وهو أن تكون هي مصدر الشرعية، ليكتمل لها موقف الاستبداد.

كيف نرد على من يقول إن الإسلام لم يطبَّق إلا في عهد الصحابة؟

المسألة ما بين المثال والتطبيق... ليس النظر لسلوك هنا أو هناك، إنما النظر إلى المرجعية التي تحكم المجتمع وهي التي تصبغه بصبغتها. لأنه مجتمع حكم على نفسه بأن يحاكم ويُقدِّر أعماله وتوزن بميزان هذه المرجعية. فمتى كانت دولة إسلامية فهي تحاسَب بين جمهورها لدى بعضهم البعض بمبادئ دينهم وفكرهم وأسس مرجعيَّتهم حتى لو جنح البعض عنها في تصرُّفاته.

والدولة الغربية تُحاسَب أيضًا بمنطقها وبمرجعيَّتها العلمانية وبأُسُس الديمقراطية التي تتبعها أو تزعم أنها تتبعها حتى لو جنحت عنها في تصرُّفات مثل ترامب اليوم في أمريكا مثلًا. العبرة في وصف الدولة والمجتمع تكون بالمرجعية التي تسود فيه ويقدِّرها نظامه، حتى لو كانت تصرُّفات الحاكمية أو غيرها على غير مقتضاها لأنهم قد قبلوا ورضوا أو أجبروا على أن تقيَّم أعمالهم وتُحسب وفقًا لمعايير هذه المرجعية وأحكامها العامة.

بمَ تفسر التحولات بعد الراشدين إلى الملك العضوض؟

في عهد الراشدين كان المحكوم والنخبة صحابة معروفين كما كان في عهد عمر، ومن ثم كانت سياسة الباب المفتوح. لكن لما دخل الروم والفرس في الإسلام ودخل في الدولة غير مسلمين لا يزالون موصولين بمجتمعاتهم وحكَّامهم السابقين. عمر لم يُدخل غير المسلمين في إدارة الدولة، لأن المسلمين كانوا في البلاد المفتوحة أقلية وأتوا على حضارات فيها نضج وفيها نضارة ربما تغرُّهم فيتفرَّسون ويتروَّمون.

هل تعتبرون أن الحكم الإسلامي القديم من الأموي فصاعدًا كان استبداديًّا؟

محاكمة الماضي بمعايير الحاضر أظن أنها غير جائزة وغير منهجية، انظر إلى

الماضي في إطاره والحاضر في إطاره. نحن نتكلَّم عن علاقات في إطار أساليب الحكم وعلاقات بين حاكمين ومحكومين... نحن ننظر إلى ذلك وننظر مثلًا إلى أيِّ مدى انتشر الإسلام في العهد الأموي... وكيف زادت الفتوحات في هذا العهد؛ هذا معيار.

اليوم حين ننظر إلى الديمقراطية والاستبداد، فالمستبد اليوم إمكانيَّاته شديدة جدًّا وكبيرة جدًّا... صحيح أنه صارت هناك أدوات وأساليب اليوم للمشاركة والانتخابات وقياسات الرأي العام والتعبير عنه، وما فيه من إعلام يعبِّر عن المشكلات وما تكسبه الشعوب في بلادها.

ولكن في نفس الوقت فإن أساليب سيطرة السلطة المركزية وتغلغُلها في الحياة الشخصية للفرد في كل مكان أصبحت أكثر كثيرًا عما كانت عليه من قبل. اليوم انتخابات ترامب في أمريكا واتِّخاذه سياسات معينة تؤثِّر على حياة كل واحد منا الشخصية وتتدخَّل فيها كأفراد، انظر إلى تأثيره مثلًا في داخلية الدولة السعودية وما يجري فيها.

وحين ننظر إلى الحكم الأموي يجب أن ننظر إليه في إطار إمكانيات الاستطلاع الشعبي لحاجات الناس وآرائهم واحتياجاتهم... كانت أضعف كثيرًا ممَّا هي متوفِّرة الآن... فقد كانت سلطة الحاكم على شعبه -بحكم ضعف العلاقات وبحكم وسائل الاتصال الضعيفة- كانت أقلَّ كثيرًا ممَّا هي الآن... كيف يمكن مثلًا أن ننظر إلى وسائل أي حاكم أموي في الاستبداد بالمقدَّرات الخاصة بشخص يعيش في صعيد مصر أو في المغرب العربي، أو حتى في الحجاز؟ ولذلك فالحكم الذاتي اللامركزي كان مفروضًا على الحكَّام وعلى الناس في ذلك الوقت، وسلطات الحاكم تكاد تكون موزَّعة على حكَّام الأقاليم حتى تصل إلى سلطات شيخ الحارة أو شيخ القبيلة أو الملتزم في أية قرية من القرى في مصر أو العراق أو غيرها.

ولذلك أكاد أقول إن سلطة الحاكم المستبد، والذي كان مستبدًّا في هذا الوقت القديم -بمعايير ومقاييس المؤسَّسات الحديثة- كانت أقل من حيث تأثيرها على الحياة اليومية للفرد المواطن من سلطة الحاكم الديمقراطي المختار للانتخابات الحرة الدورية أحيانًا.

يزيد على ذلك أن الحكم الذاتي الذي تُدار به الحياة اليومية بشكل مؤثِّر وفعَّال في حياة الأفراد اليومية كان يتَّسم بقدرة على الاتصال الشخصي المباشر بين الحاكم والمحكوم ممثَّلًا مثلًا في علاقة شيخ القبيلة بأفرادها، أو ساكن الحارة بشيخها... وأنا أتكلَّم هنا عن وسائل العيش والتعليم في الكتاتيب والنظر في أمور المعيشة، سواء كانت أوضاعًا زراعية في القرية، أو أوضاعًا حرفية في المدينة، هذه العلاقة المباشرة صارت مفقودة الآن إلى حدٍّ ما.

وأنا في هذا لا أقول إن الماضي كان أفضل من الحاضر، ولكن أقول إننا يستحيل علينا أن نحكم على الماضي بمعايير الحاضر، وأننا لا ينبغي أن نفتخر بمؤسَّسات الحاضر في مواجهة حكومات الماضي.

⏮ كيف يمكن الحكم على تاريخ لم يصلنا منه إلا القليل ومن زوايا معيَّنة كالجهاد أو الوصول للحكم أو صراع ما؟

نحكم عليها في إطار ما استدعت من ردود فعل في وقتها، أنت تعتمد على وقائع تاريخ معين، فتحكم على مدى خطئها وصوابها في إطار ما وصل إليك من وقائع التاريخ، وغير ذلك ليس ممكنًا لك أن تحكم على فعل سابق بالصحة والخطأ.

انظر للفترة الأموية باعتبارها فترة نشر للإسلام، حكمي الأساسي عليها يرد من مدى انتشار الإسلام في هذه الفترة؟ هذا هو معيار الحكم.

وأحكم على الفترة العباسية من مدى تعمُّق الوجود الإسلامي كثقافة وكمرجعية وعقيدة في مواجهة الثقافات السابقة، وكنُظم حضارية. وظهرت في

علاقة العباسيِّين بالبرامكة حين زاد الأثر الفارسي حين أرادوا أن يكونوا النخبة المسيطرة في مقابل النخب العربية... ومدى تغلغُل الفكر العربي والإسلامي وهيمنته على الفكر الفارسي والروماني والهندي، وكيف أخذت الثقافة العربية منهم وأدخلته في تكويناتها الفكرية، بمعنى أنه تحوَّل من أنسجته السابقة إلى عناصر ذائبة في الأنسجة الفكرية الإسلامية... حتى إن ما صفَّيناه منها صار إسلاميًّا.

العثمانيون حين توسَّعوا نشروا الإسلام في الأناضول كله... ولم تكن التوسُّعات على حساب انتشار الإسلام، فقد بدأت من نهايات القرن الثالث عشر وتوسَّعت في الأناضول شرق الدولة الرومانية وكانت مسيحية حتى وصلت إلى القسطنطينية سنة ١٤٥٣م في قرن ونصف، ثم استمرَّت حتى منتصف القرن السادس عشر (قرن سليمان العظيم...).

حركة المأمون الثقافية... كيف يمكن الحكم عليها اليوم؟

نحكم عليها بمن غلب، هل استطاعت أن تستوعب هذه الثقافات وأن تأخذ منها ما ينفعها دون أن تفقد العقيدة الإسلامية هُويَّتها وخصائصها العقيديَّة... هل استطاعت أن تفعل هذا أم أنها استغرقت فيها وفقدت إمكانيَّاتها...؟

هل أخذت منها ما هو متجانس معها أم ما هو متناقض معها...؟ الحاصل في تقديري أن الفكر الإسلامي نما وقوي واستوعب ما أخذه في هذا المجال واستطاع أن يتغذَّى بما هو ممكن أن ينفعه من هذا الفكر... دون أن يفقد أيًّا من قدراته... ولعل المعركة الفكرية القوية التي قامت بين المعتزلة والسُّنَّة خير مثال على ذلك (حول مقولة خلق القرآن)، فالمعتزلة أخذوا الكثير من الفكر الغربي والعقلي اليوناني والروماني وغيره وتأثَّروا به، ولكن استطاع الفكر السُّني بعد ذلك أن تكون له السيادة في هذا الشأن فيما نسمِّيه بالأشعرية. وأذكر هنا كلمة الأستاذ الدكتور حسن الشافعي عن أن أهل السُّنة تفوَّقوا على المعتزلة عندما استطاعوا

أن يستخلصوا من الفكر الاعتزالي كل ما هو إيجابي منه وتستوعبه العقيدة السُّنِّيَّة.

هذا عنصر تفكير بالمآلات... هو عنصر من عناصرها خصوصًا في المجال الفكري، لكن هل هو كل شيء؟

لا أقصد بذلك أن من غلب فهو الصحيح دومًا... هذا عنصر. لكن المعايير الأخرى تتعلَّق بمدى الاتِّساق مع الفكر وعدم تناقضه معه وما أدَّى إليه من إثراء للأُسُسِ العامة السائدة في هذا الفكر الذي تبنَّاه أصلًا... أم أنه أدَّى إلى نوعٍ من أنواع الخلل فيه.

لا أستطيع أن أقول إن فكرًا غلب فكرًا إلا أن يحتفظ الفكر الغالب بأُسُسِه وذاتيَّته وأصوله... بمعنى أن الغلبة هنا لا تتوقَّف على مدى الانتشار وإنما تتوقَّف على المحافظة على أصوله.

مجرد فكرة الأخذ لا تعني بذاتها التسليم بالنقص، إنما تعني أن أصول الفكر الذي أتبنَّاه والذي يتشكَّل من عقيدتي، أن وعيي به لم يصل إلى كمال ما يستطيعه هذا الفكر عند تعرُّضه لمسائل لم تكن في حسباني ولا حسبان السابقين عليَّ... هنا أنظر في المدارس الأخرى وحلولها في هذا الأمر... وأعرض على أصولي الفكرية ما يمكن أن تتَّسع له من حلول أو من تفريعاتٍ تتعلَّق بها جدَّ من ظروف وأوضاع وما ثار من ملابسات فكرية.

فمثلًا مسألة خلق القرآن، أنا في تقديري أن هذا الموضوع يماثل إلى حدٍّ ما موضوع ما ثار لدى المسيحيِّين حول ألوهية المسيح أو بشريَّته... وهذا ما جعل الناس والمفكرين من الكلاميِّين يفتتحون هذا الباب الشائك: هل القرآن قديم بمعنى أنه أزلي أم إنه مخلوق؟ وصار فيها ما صار... وأنا قرأت في هذا الموضوع كثيرًا، وقرأت أيضًا في موضوع ألوهيَّة المسيح وناسوتيَّته، وبدا لي شبه تقارب في الطرحين وغموضهما، وبدا لي أن المسألة هنا ليس الخطأ فيها في تبنِّي القِدم

دون الحداثة أو الحداثة دون القِدم بالنسبة للقرآن، ولكن الخطأ هو في نفس طرح السؤال... (فالسؤال عن الكيف بدعة) وهي كلمة الإمام مالك... وإننا هنا مشمولون في مثل هذه القضية بمفهوم الغيب، وهو سؤال يطرق أبواب الغيب بما لا نملكه ولا يدخل في إمكانيَّاتنا أصلًا.

يبدأ القرآن بالكلام عن «الإيمان بالغيب»، فالغيب يتعلَّق بالجانب الإيماني، والإيمان محله في الإسلام القلب، لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]... لأن العقل تقف قدراته عند ما يستطيع أن يعمله من أمور، ووسائله الأساسية هي القياس والاستقراء... ويقول فريد العطار: كيف يدرَك الله تعالى بالاستقراء وليس كمثله شيء؟! ونجد الشيخ عبد الحليم محمود يقول لنا في بعض كتاباته إن القرآن لم يتضمَّن نصًّا يتعلَّق بإثبات وجود الله إنما كان يتكلَّم عن الشرك؛ لأن الإيمان بالله سبحانه وتعالى مصدره القلب، ولذلك نلحظ أن القرآن يكلِّمنا عندما يخاطب العقول بأن لكلِّ شيءٍ صانعًا وأنه لا بدَّ من استقراء أن يكون لكلِّ هذه المخلوقات خالق... هنا يقف العقل وأدوات استقرائه عند هذا الأمر، أنه لا بدَّ للكون من خالق، وبعد ذلك يبدأ الوحي، والوحي في هذا الوجه يَرِدُ على القلب: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤].

حتى الوضعيون المنطقيون يقفون عند هذا الحدِّ، الوجودية- برتراند راسيل (نلجأ إلى حواسنا)، النفعية- بنتام (نلجأ إلى النفع)، البراجماتية- وليم جيمس (النافع هو الموجود - نسبية القيم والواقع)، اللاأدريون... الذين يقولون لا شأن لنا به... هذه الحيرة لاستبعادهم المصدر الأساسي: الوحي، والإيمان. زكي نجيب محمود كان يقول إن كلمة الروح مثل أن تقول كلمة السوح/ الكوح... لا معنى لها... ثم عندما سافر إلى الكويت بدأ يقرأ في الإسلاميَّات في الجانب العقلي، فبدأ يرى أن الأمور مختلفة.

هناك مدرستان في التعامل مع العقل: هناك من يمجِّد العقل ويهتف ويتمدَّح

ويتغنَّى به لكنه لا يستخدمه، وهناك من يمارس التعقُّل. والممارسة العقلية دوما تتم قبل التقعيد، والتقعيد يأتي ليسجِّل نتائج الممارسة. ونحن نُعمل العقول، في حلِّ مشكلاتنا ووقائعنا ومسائلنا، ثم يأتي من يصوغ هذا الأسلوب في إعمال للعقل في قواعد مستخلصة من الممارسة التي كانت تجري من قبل. فإعمال العقل، أولًا ثم الحديث عنه وتقعيده ثانيًا، ثم التغنِّي به ثالثًا.

⏮ وكيف تترتَّب العلاقة بين المستبد والدين، وهل يَقبل «الديني» عادةً توظيف المستبدِّ له؟ وهل يمكن تفسير تراجع مكانة «الديني» عند البعض بسبب توظيف المستبدِّ له؟

الاستبداد نوعان: استبداد الأقوياء الذين يستخدمون الآخرين بذكاء ويعرفون كيف يسيطرون بأقل عنف ممكن مع استخدام العنف عند اللزوم، وكيف يستطيعون إرضاء الناس ليقلِّلوا من حجم الغضب عليهم... وهذا النوع هو الاستبداد الذكي والقوي.

وهناك نوع آخر من الاستبداد هو استبداد الضعفاء، وليس له من أسلوب إلا القسوة والعنف، ولا يملك إلا القوة والقمع للآخرين. وهذا النوع الأخير ليس له من عمل في المجال الديني إلا أن يُرغِم بعض رجاله على تجاوز الحدود والضوابط الدينية والفكرية المستقرَّة ليحقِّق مآربه وليؤكِّد تهاوي «المفهوم الديني». وهذا لا يؤدِّي إلى تهاوي «المفهوم الديني» ولكنه يؤدِّي إلى تهاوي الذين يُحِلُّون هذا الوضع وينفِّذونه، لأن الفكر الديني بأصوله الثابتة أقوى كثيرًا من أن يحدَّ منه صاحب منصب ولا حاكم مستبد.

⏮ هل يمكن في بلادنا قيام ديمقراطية غير إسلامية... برلمان علماني وتشريع وضعي مثلًا؟ هل هو ممكن وهل نقبله بحجَّة الديمقراطية؟

أنا متصوِّر أنه يصعب جدًّا إيجاد تنظيمات أهلية شعبية تعبِّر عن الشعب

المصري أو تصدر عنه -تُدار إدارة أهلية كاملة ولها القدرة على البقاء والاستمرار ومواجهة مشكلات المجتمع واقتراح الحلول لها- لا أتصوَّر أن يقوم هذا بعيدًا عن المرجعية الإسلامية، وأنا لا أتكلَّم هنا عن الحتمية أو الفريضة المستفادة ممَّا تمليه علينا نصوص الأحكام الدينية من القرآن والسنة، ولكنني أتكلَّم عن الوضع السائد في المجتمع والثقافة السائدة فيه.

الثقافة السائدة في المجتمع المصري -بل العربي- هي الثقافة الإسلامية بموجب الإيمان العميق المسيطر -بفضل الله- على نفوس الناس؛ وهي وحدها ما يمكن أن يدفعَهم للمشاركة الدائمة المنتظمة في العمل العام المنظَّم والجماعي. ونحن نجد مثلًا في أيِّ مشروع قانون يُعرض على الرأي العام وتتناوله الأقلام، نجد أن القوانين ذات المرجعية الشرعية والتي لا تزال مرجعيَّتها شرعية في الأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث وغيرها، نجد اهتمام الناس بها وبالمشاركة في مناقشتها أكثر كثيرًا من مشاركاتهم في مناقشة القوانين الوضعية، ونجد أن سلطة الدولة -حتى في التشريع الآخذ عن الشريعة- لا تزال تعمل حسابًا لموقف الرأي العام بشأنها فيما يتعلَّق بالتشريعات ذات المرجعية الشرعية أكثر كثيرًا مما تعمل حسابه بشأن التشريعات الوضعيَّة.

ونحن مثلًا لم نجد تنظيمًا أهليًّا مستقلًّا نشأ في مجتمعنا لعشرات السنين إلا أن يكون ذا مرجعية شرعية، ولا يكاد يُستثنى من ذلك إلا حزب الوفد القديم من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٥٢ بسبب وجود الاحتلال الإنجليزي وقيام الحزب على أساس وطني لإنهاء هذا الاحتلال... ولا نجد بعد ذلك تنظيمًا ذا شأن إلا أن يكون ذا اتصال بالفكرية الإسلامية. حتى بالنسبة للجمعيات الخيرية فنحن نلحظ أن الأكثر بقاءً واستمرارًا أو دوامًا فيها هي تلك الجمعيات الخيرية ذات المرجعية الشرعية، وهذا رأي لا أقوله من عندي، بل هو نتيجة البحوث العلمية التي عرضت لموضوع الجمعيات وتاريخها في مصر.

⏮ البرلمان في الرؤية الإسلامية هل يتَّسع لغير علماء الشريعة؟

المرجعية هي ضرورة الرجوع إلى أهل العلم الشرعي فيما هو من الأمر الشرعي، وإذا كان الأمر فَنِّيًّا فالقرار -وليس التشريع- فيه يوكل للخبير الفني المختصِّ فيه ثم ينظر العالم الشرعي إذا كانت تسعه الرؤية الإسلامية، وأقول: «تسعه» لأن هناك وجهات نظر مختلفة قد يتَّسع بعضها للرأي العملي وقد لا يتَّسع غيرها...!

⏮ وماذا عن الاستقرار الذي يحرصون عليه؟

لن يكون هناك استقرار أفضل من أن يأتي عن نظام يؤيِّده الناس ويأتي عنهم، ويستجيب لمطالبهم المشروعة ويعمل على تنفيذها بقدر الاستطاعة.

⏮ ألم يؤصِّل الفقهاء لحكم أو طاعة الحاكم المتغلِّب؟

انظر إلى الماضي وضعف وسائل الاتصال، وبُعد الشُّقَّةِ بين الأصقاع المختلفة، فكان لديهم الخوف من تفكُّك الدولة وتفكُّك الرابط السياسي والاتصال؛ بحيث إنه كانت الأمور السياسية للحارة الواحدة تكتسب إدارة ذاتية داخلها، فما بالك بالأقطار المتعدِّدة من بغداد إلى المغرب العربي، ستتفكَّك الدولة... كان في ذهنهم موضوع «إبقاء الدولة» كتجسيد أو تمثيل لجماعة سياسية بشكلها المتكامل العام، مع بُعد الأصقاع، وكانوا يخشون عليها أن تنقسم بددًا وتذهب شَعاعًا فينفرط عقد «الجماعة السياسية»... فكانت من القضايا التي نقول عنها اليوم. قضية أمن قومي. الجماعة السياسية لم يكن يتهدَّدها سيطرة قوى الخارج عليها فحسب، إنما كان يتهدَّدها التجزُّؤ والانقسام في داخلها وهو ما يسهِّل استيلاء الدول والنُّظم الخارجية البعيدة على أجزائها المختلفة. فارتبطت عندهم فكرة نظام الحكم بفكرة أصل وجود الجماعة السياسية والخوف عليها.

إذا كان من داخل الفكرية الإسلامية من يؤيِّد الاستبداد، فعليك بالردِّ عليه من داخل الفكرية الإسلامية نفسها. والاختلاف بين العلماء وبين الساسة وبين

رجال العمل والفعل يقوَّم، والاختلاف في الاجتهادات يقوَّم... وعلينا أن ندرك مصالحنا، وما يصلح لنا من خلال الفكرية الإسلامية، وبشرط أن تكون من خلال الفكرية الإسلامية، ونحاول أن نقنع بها من يرون غير ذلك من داخل هذه الفكرية... هناك جدل وهناك حوار بين الاجتهادات المختلفة والمتعدِّدة والمتنوِّعة... من أول قرن من قرون الإسلام ظهر التنوع في الفكر والتعدُّد في المذاهب، وكانوا يحتملون بعضهم بعضًا ويتحاورون ويتجادلون ويأخذون ويتركون.

الموقف الإسلامي من أول أيام الصحابة ومن أول أيام الخلفاء الراشدين احتمل تعدُّدًا واختلافًا بين ذوي الاجتهادات السياسية المتباينة، وإلا ماذا نقول حول إمامة عثمان بن عفان وحول إمامة علي بن أبي طالب وما حدث حولها من خلافات. كانت هذه دروس لنا لنفهم أن الإسلام برؤيته الواسعة يقبل هذا التعدُّد والتنوُّع الذي يصل أحيانًا إلى حدِّ الخصام، شريطة أن نبقى متمسِّكين بمبادئه ومصادره، وأن ندرك الخطر المشترك الذي يواجهنا من خارجه لنتقارب مع بعضنا البعض، ونوحِّد صفوفنا في مواجهة المخاطر التي تواجهنا جميعًا.

ماذا عن الفكر الإسلامي الحديث أو المعاصر... هل فيه أزمة؟

ثمة مُشكل يواجهنا وقد واجَهَنا من قبل بصورة شديدة ولا يزال قائمًا بيننا وهو نوع من الصدام بين ما يمكن أن نسمِّيه الفكر الموروث والفكر الوافد. كان حادًّا جدًّا، وأظن أنه صار أقل حدَّة ممَّا كان، إلا أن بقاءه وبقاء أسبابه يجعله من الممكن أن يُطوَّر من جديد بشكل مفتعل ليقضي على إمكانيات التجمُّع النافع لتحقيق صالح الأمة... وأظن –وقد كتبت عن ذلك من قبل– أنه في لحظة من اللحظات، وكانت بالضبط سنة ١٩٨٤ عندما تآلف التيار الإسلامي بتنظيم الإخوان مع حزب الوفد الجديد في انتخابات البرلمان وقتها، استشعَرت قوى الاستبداد الحكومي المصري، خطرًا شديدًا من هذا التآلف، ومن يومها بدأ نوع من أنواع افتعال الوقائع والمعارك بين أهل الموروث وأهل الوافد... وكانت كلها

معارك تتعلَّق بالموارد الثقافية المجرَّدة مثل: قصص تُنشر وكتابات تهاجم أصولًا إسلامية فتثير المحافظين في الفكر الإسلامي ضدَّها، ويتجمَّع حتى المعتدلون مع المحافظين ضدَّها، فيثور الآخرون ويجمعون ما يستطيعون جمعه من قوى ثقافية بداعي الدفاع عن حرية القول وحرية الفكر، وأحداث ذلك كثيرة جدًّا في هذه الفترة وما بعدها.

وذلك حرصًا من دولة الاستبداد على أن توقع بين المواطنين وتشغلهم بعداء بعضهم لبعض، وتتخفَّف هي منهم لتستبقي سلطتها المستبدَّة. وهذا أيضًا من أساليب علم الاستبداد، ونجد أن الصحافة كانت تحرص دائمًا على استبقاء هذا الصراع قائمًا، وهذا ما حدث أيضًا بعد ذلك، وما تحطَّمت عليه الإنجازات الديمقراطية الأولية التي أشرقت مع بداية ثورة ٢٥ يناير.

والحل في هذا الأمر فيما أتصوَّر يكمن أساسًا بأن ينظر ذوو الفكر الموروث في الواقع التطبيقي العملي لشؤون الأمة وما تصلح به ليستطيعوا بذلك جمع أكثر ما يمكن جمعه من قوى التيار الأساسي للأمة.

وأنت عندما تريد أن تتفوَّق على من يناظرك، عليك أن تستفيد من خبراته، وأن تأخذ منها ما يتَّسع له فكرك ولا يتناقض مع تشكُّلاتك لتكون به قادرًا عليه، وأظن أن هذه الحركة موجودة ولكن علينا أن ندركها ونعيها جيدًا، وندعمها ونقوى بها.

نحن مسلمون وجماعتنا مسلمة، ونحن نعرف كل ما هو عظيم وجليل في تراثنا البشري الإنساني، ونطمئن إلى سيادة المرجعية الإسلامية لدى شعبنا كله وإلى قدرته أيضًا على استيعاب من يختلفون عنه في النظر والعقيدة، وعلينا أن نتَّجه في سياساتنا إلى التطبيقات العينيَّة الملموسة لإدراك مشاكلنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومشاكلنا التعليمية وغيرها، ونضع لها الحلول. وحتى

بالنسبة لذوي الثقافة العلمانية العقيديَّة علينا أن نضعهم أمام المواقف العملية والواقعية المتعلِّقة بممارسة ودراسة أوضاعنا وما يُقترح لها من حلول. فلا تكون المشكلة الفكرية المجرَّدة هي مجال صراعٍ تنشغل به الأمة.

وأذكر في ذلك ما كان يكتبه مثلًا الدكتور وليم سليمان من أنه عندما تختلف المطْلقات بين الناس، فعليهم أن يتعاملوا في حواراتهم المعيشيَّة لا مع المطْلقات ذاتها، لأن كلَّ اتِّجاه يتمسَّك بمطْلقه ومطْلقاته، إنما نتعامل مع ما تسفر عنه هذه المطْلقات في الواقع التطبيقي من نظر للأمور وحلٍّ للمشاكل في السياقات ولما يحقِّق مصالح الأمة.

◄◄ وكيف يترتَّب دور كل من الدعاة والسياسيِّين في مقاومة الاستبداد وتأكيد الديمقراطية؟

في موضوع الاستبداد والديمقراطية... الدعاة يتولُّون موضوع الدعوة للإسلام ومواجهة كل ما في المجتمع من أفكار أو ممارسات مخالفة لأُسسه ومبادئه، يواجهون ذلك بالإقناع وبالممارسة الشعبية العادية لهذه الشؤون، وبخطاب يتوجَّه إلى الشعب وإلى الأهالي دائمًا.

ومن ناحية أخرى، هناك ما ننظر فيه -من خلال المرجعية الإسلامية- إلى كيفية إدارة الدولة وإدارة السياسات العامة في البلاد، وهو من وظائف الدولة ونحن نريد نظامًا ديمقراطيًا... فعلينا أن نطالب بالديمقراطية، ولكن هذا عمل السَّاسة، ورجال السياسة عليهم أن ينظروا في مشاكل المجتمع وكيف تُحَلُّ من خلال الدولة، ويطالبوا بإصلاح الأوضاع القائمة من خلال الدولة ومن خلال مرجعيَّتهم الإسلامية.

السَّاسة لا يدعون هنا إلى مطلق الإسلام، لا يدعون إلى معايير الصواب والخطأ من المرجعية الإسلامية، إنما يدعون إلى حلول للمشكلات المتعلِّقة

بأوضاع المعيشة من خلال سياسات الدولة، وأن يكون ذلك من خلال مرجعيَّتهم الإسلامية... يطالبون بالديمقراطية في صور: التعدُّدية في الإدارة، والتعدُّدية في أجهزة الإدارة والحكم والتداول في شأنها... وكل ذلك مقبول وموصى به في معارفنا ذات المرجعية الإسلامية، ويمارسون السياسة من حيث إدراك المشاكل وإدراك الحلول لها من خلال مرجعيَّتنا الإسلامية.

نحن لا ندعو في السياسة إلى مطلق الإسلام فهذا مجاله الدعوة، إنما ندعو إلى تفعيل الإسلام في النظر إلى المشاكل التي يعانيها المجتمع والدولة، ووصفها، ووصف معالجاتها إسلاميًّا؛ أي من خلال المرجعية الإسلامية... ولا نرفض شيئًا رفضًا أعمى. فالمرجعية الإسلامية تنظر -وليست تغضُّ النظر- في الوافد، وتفكِّك أيَّ مفهوم لتنظر في عناصره الداخلية وتنظر في هذه العناصر لتخرج ما هو متوافق معها، وتعمل أو تأمر به.

نحن أمامنا مسألتان الآن: فكر وافد يريد أن يستبدل بالمرجعية الإسلامية مرجعية غربية وافدة، وله مفكروه ورجاله، وله أثره العميق جدًّا في الحكومات، والإعلام، والتعليم، والسياسات، وله نخبته الثقافية التي توجِّه ذلك... هؤلاء يواجَهون بالفكر الدعوي الذي يمثِّل الإسلام... وهناك جانب آخر هو العمل السياسي الإسلامي الذي يستخرج الحلول لمشكلات المجتمع ليطالب بها الحاكم أو يفرضها على الحاكم من خلال العمل الحزبي السياسي... هذا هو الفارق بين الدعوي والسياسي.

والتضارب بين الانتماءات والمواقف مصدره تداخل المسألة السياسية مع المسألة الدعوية... وله مشكلة مهمَّة: أن البعض يعتبر أن الفصل بين الدعوي والسياسي هو فصل بين الدين والدولة... وهذا رأي خاطئ، لأن التخصُّص المهني من الفروق التخصُّصيَّة في وجوه المعارف والأنشطة الاجتماعية المتباينة، وهو لا يعني «انفصالًا» ولكنه «تخصُّص» في وجه من وجوه الأنشطة دون

الوجه الآخر، بما لا يعني إنكار هذا الوجه الآخر... هي كلها -في النظر البحثي بعيد المدى- مترابطة في أدائها للمفاهيم العامَّة السائدة... ولكنها تفصيلات الممارسة... وأنا أسمِّيه اختلافًا مهنيًّا. والمهني -هنا- أقصد به التخصُّص في وجه من وجوه المعارف التي تحتاج إلى تميُّز خاصٍّ في معرفتها وفي التصدِّي لها ممَّن يفرغ جهده لهذا الوجه الخاص.

ولقد تراجع مطلب العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي بعد الستينيَّات ربما لغلبة الجانب الدعوي عليها، فلم تهتمَّ الحركة الإسلامية بالمشاكل الحقيقية التي يعيشها الناس ويقاسون فيها... هي تدعو إلى المرجعية الإسلامية دون أن تمارس المطالبات الاجتماعية من خلال هذه المرجعية.

◀◀ اتصالًا بالحديث عن الاختلاف بين الرؤى والاتجاهات، كيف ترى دور الإجماع في بناء الفقه والفكر الإسلامي وخاصة في الفكر السياسي؟

لا نجد في القرآن كثيرًا عن نظام الحكم، نجد المعاملات أكثر، وطبعًا الجانب العبادي، أقصد معاملات البشر بعضهم وبعض، من الأحوال الشخصية، والبيوع والقروض وغيرها، ومنها الجوانب الأخلاقية مثلًا- ونلحظ أيضًا أن نظم الحكم الحديث فيها قليل في القرآن والمبادئ فيها تتعلَّق بأسس تكوين الجماعات كتوجُّهات عامَّة، وذلك وفقًا للمنطق القرآني الحكيم؛ وهو: مبدأ تفصيل ما لا يتغيَّر وإجمال ما يتغيَّر.

فنلحظ مثلًا -وهذا من الحكم الربانية في هذا الأمر- أن الزواج والميراث أحكامهما محدَّدة ومفصَّلة جدًّا، وتشمل علاقة الإنسان بمن سيتزوَّج ثم اقتسام ميراثه بين ذريته بعد موته، ويطبَّق هذا بحذافيره في كل مجتمع إسلامي بغير تصوُّرات متعارضة، سواء أكانوا من أهل القرن الحادي والعشرين الميلادي أو أهل القرن الأول الهجري، وسواء أكانوا من بادية الصحراء أو من سكان المدن

الحديثة، فنجد أن الأحكام لم تتغيَّر وأن الناس تتقبَّلها وتسير عليها، وهذا من تفصيل ما لا يتغيَّر.

أما نظم الحكم فتختلف باختلاف الجماعات البشرية، سواء أكانت جماعات بشرية جمعها الدين، أو جمعتها اللغة، أو جمعها النسق القبائلي، وسائر أساليب التضامن ووسائل الاتصال بين الناس بعضهم وبعض بما يؤثِّر على الجماعات البشرية ويؤثِّر على العلاقة بين الحاكم والمحكوم ويحكمها، فنجد أن أساليب الحكم فيها تتغيَّر، فكان عمل القرآن في ذلك هو إجمال ما لا يتغيَّر. هذا في المصدر الأول: القرآن.

ونجد في الأحاديث الشريفة، وهي المصدر الثاني، أن النبي ﷺ -كما يقول لنا د. عبد الحليم محمود في كتابه عن السُّنَّة- أوصى المسلمين في العهد المكِّيِّ ألَّا يكتبوا الحديث، ثم أجاز لهم كتابته في عهد المدينة، لأن العهد المكي كانت تتأكَّد فيه القيم العقيديَّة مثلا الواردة في القرآن، فكان ذلك حتى لا يختلط هذا الأمر بغيره. أمَّا في العهد المدني، فصار المسلمون إلى نظام حكم ومعاملات فأذن في الكتابة. ونلحظ أيضًا في السنة النبوية أنها تبعت المنهج القرآني في إجمال ما يتغيَّر وتفصيل ما لا يتغيَّر، من شؤون الناس الحياتيَّة.

وهنا يتبيَّن لنا أنه لما وضع الإمام الشافعي أصول الفقه، ومن قبله كبار الفقهاء كانوا يتبعون ما ذكره دون تنظير له في قالب علم أصول الفقه، أقصد أنهم كانوا يتعاملون مع الأحكام في نظريَّتها بما أُسمي من بعد ذلك بـ«الإجماع» كمصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي، وكانت إمكانية الإجماع متوافرة في صدر الإسلام في عهد الصحابة، بأكثر ممَّا توافرت بعد ذلك بعد أن انتشر الإسلام وذاع في أرجاء الأرض جميعًا. فكان الإجماع في جيل الصحابة والتابعين الأوائل فضلًا عن كونه ممكنًا فإنه كان ذا دلالة تشريعية واضحة من حيث قرب عهد هؤلاء من عهد رسول الله ﷺ ومعايشة الصحابة له واتِّصالهم بأحوال هذا المجتمع.

فالحُجِّيَّة متوافرة بهذا الاقتراب، والإمكانية متوافرة بهذا الاقتراب أيضًا.

ولمَّا صيغ «الإجماع» بعد ذلك -منذ عهد الشافعي- بحسبانه المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامي، زادت إمكانيَّات استخراج الأحكام الشرعية منه فيما يتعلَّق بالنُّظم الجماعيَّة، ومنها ما يتعلَّق وما يتَّصل بالأحكام السلطانية.

ثم يأتي بعد ذلك طبعًا مصدر مهم من مصادر التشريع الإسلامي وهو القياس. والقياس مردود إلى حكم من القرآن أو من السنة أو حكم استظهره المسلمون من الإجماع في النهاية، لأنه استنتاج ثانٍ من نصٍّ سابق. بحيث إنه لا يكون حكم وارد من قياس إلا استنادًا لنصٍّ أو لحكم صادر من المصادر السابقة على القياس في الحجيَّة.

فمثلًا من الأحكام السلطانية التي اتَّبَعَتْها الأمَّة وهي ليست واردة في الكتاب والسنة، قول سيدنا أبي بكر رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله»، فقُضي بهذه الكلمة بأن الحاكم محكوم بما الرعية محكومة به لا يزيد عنهم شيئًا، هكذا قال أبو بكر رضي الله عنه، وأخرج من نطاق سلطاته سلطة التشريع التي بقيت في يد المجتهدين والفقهاء يستخدمونها من الكتاب والسُّنَّة دون تدخُّل من الحاكم. وهذا نوع من أنواع الإجماع؛ وهو استبعاد السلطة التشريعية عن سلطة الإمام، وهذا ما اعتبرت به كتب الأحكام السلطانية كلها.

وما اشترطه الفقهاء من علم بالأحكام الشرعية لدى الإمام لا يزيد عمَّا يشترط من ذلك في العلماء الآخرين، ولا تزيد حجَّته عن حجَّتهم شيئًا. وكان ذلك من سلوك الأئمة أيام الصحابة رضي الله عنهم. فقد كانوا يجمعون الناس لاستخراج الحكم أو لعرض الأحكام عليهم أو يتبادلون معهم الآراء فيما نراه الآن يتعلَّق بسلطات التشريع. وكذلك فعل الأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة الاجتهاد الفقهي الإسلامي مع تلاميذهم الذين كانوا علماء كبارًا.

ومن ثم فإن تجديد الفقه السياسي الإسلامي رهن بفهم أصول الفقه. فعلم أصول الفقه هو منطق المسلمين، صاغه الإمام الشافعي لأول مرة بلا أيِّ أثر في ذهنه لثقافة يونانيَّة أو رومانيَّة أو فارسيَّة... واستخلص أحكام الأصول من فهمه للقرآن والسنة ولغة العرب لا أكثر.

ماذا عن تفكير الإسلاميِّين في الديمقراطية... ترون أن الفكر الإسلامي هضم قضية الديمقراطية واستوعبها، ومع هذا فلا يزال ثمَّة خلاف عليها بينهم، فضلا عن شكوك في حقيقة إيمانهم بها؟

نحن ننظر إلى الديمقراطية التي أنتجها الغرب ليس في أفكارهم النظرية ونصوصهم الخطابية، إنما في ممارساتهم العملية وفي تكويناتهم التنظيمية، ومن الخطأ النظر إلى الديمقراطية بحسب مقصود الدَّاعِي إليها من غيرنا، خاصة إذا كان الدَّاعِي إلى الديمقراطية يقصد فلسفتها فحسب؛ أي ينتهي إلى العلمانية التي تجعل نظر الدين جزئيًّا، وتجعل الدين نفسه جزءًا لا كلًّا شاملًا، هذا يكون نظره مرفوضًا من الناحية الإسلامية؛ وذلك لشمول الإسلام لأحكام الدين والدنيا.

أما إذا كان مقصوده ترتيب الولايات العامَّة على وفق نسق معين، فيتعيَّن هنا ألا نخلط بين هذا الأمر وبين الأمر السابق... هذه واحدة.

والمسألة الثانية هي أن ننظر في الإجراءات والأفعال المطلوب إجراؤها لتحقيق مقصود المطالب من هذا الأمر في شأن بناء الولايات العامة، أو في شأن اتِّخاذ القرارات المتعلِّقة بها، وننظر في كل حالة من هذه الحالات وما تطيقه منها أحكامُ الإسلام وما لا تطيقه؛ لنحكم عليها بمدى الصحة والاستحسان، أو مدى التحريم والكراهة.

ولذلك فتعبير الديمقراطية عندي هو لفظ مختصر لمجموعة من الإجراءات التي ينبغي أن تُتَّخَذَ لتولِّي الولاية العامة، ولاتِّخاذ القرارات في شأن الولايات العامة. ومن هذه الإجراءات أو القواعد:

- «الجمعية/ الجماعية» في اتخاذ القرار، فلا يستبد باتخاذ القرار فرد واحد.

- ومنها «تعدد الهيئات التي تتَّخذ القرار»، فلا تتخذه هيئة واحدة.

- وأن تكون كل من هذه الهيئات مستقلة بعضها عن بعض.

- ومنها التداول في تولِّي مناصب من يشاركون في اتِّخاذ القرار والهيئات المختلفة.

- وكل ذلك يجمعه أن نبتعد بقدر الإمكان عن «الذاتيَّات» الخاصَّة بأيِّ إنسان عندما يتَّخذ قرارًا بشأن ولاية عامة؛ لأن شأن الولاية العامة يتعلَّق بالناس جميعًا، فيتعيَّن ألا يستبدَّ بهذا الأمر شخصٌ بعينه يخضع لما تُمليه عليه ذاتيَّته وفرديَّة نظرته وثقافته الذاتية، وتجاربه الذاتيَّة ووجهات نظره الذاتيَّة، بعكس الأمر حين يشارك معه آخرون... وكلما زاد عدد المشاركين كلما قلَّ العنصر الذاتي لكل منهم في اتِّخاذ القرار، سواء من حيث الميول الوجدانية، أو من حيث التجارب، أو من حيث المهارات والكفاءات.

هذا هو ما أتصور أنه المطلوب باسم الديمقراطية، وإن اختلفنا حول الاسم. قد نُسقط الاسم ونسمِّيها بما نتَّفق عليه، بشرط أن تشمل هذه الجوانب السابقة، وما قد يضيفه إليها آخرون من جوانب يرونها لازمة، في كل الأحوال، أو في حالات مخصوصة. وممَّا أذكره في ذلك تلك القاعدة التي ذكرها الشيخ القرضاوي في أحد كتبه: نحن نقبل الديمقراطية والاشتراكية بشرط استبعاد فلسفتها؛ يقصد فلسفتها العلمانية التي تتعارض طبعًا مع خصائص المرجعية الإسلامية.

وقد قبل الإسلاميون الديمقراطية مع الثورات بأوسع أطيافهم حتى السلفيون والجهاديون؛ ولذا يبدو موقف الرافضين أو القائلين برفض الإسلامية للديمقراطية موقفًا فلسفيًّا، ومن يرفضها لموقف فلسفي فنحن نفهم موقفه، بل نحن معه في هذا المستوى ونتمسَّك معه برفض هذا المعنى للديمقراطية.

نظم الإدارة القديمة كانت ذاتية، الإدارة للشخص الواحد وتتسلسل منه إلى غيره وكانت نظمًا مبسَّطة، وكان يخفِّف من غلوائها أن وسائل الاتصال كانت ضعيفة، وضعف وسائل الاتصال كان يمكِّن أيَّ تكوينات بعيدة من أن يكون لها قدر من الإدارة الذاتية للشؤون اليومية... حتى نظام الحكم، وقد كان فرديًّا من الناحية التنظيمية. إلا أن تباعد الأصقاع كان لا يعطي مجالًا لتحكُّم الفرد بسلطته على التكوينات التابعة له. وهذا كان نظامًا موجودًا في الدولة وفي هيئات المجتمع الأهلي مثل الطرق الصوفية والأوقاف الخيرية ونقابات العائلات، وطوائف الصنائع والحرف... كما كان يعطي للأقاليم قدرة على التسيير الذاتي، وكانت كلها تتبع هذا الأسلوب اللامركزي.

ومن جهة أخرى، فإن محمد علي مثلًا قد أنشأ مؤسسات الدولة الحديثة، من دواوين ومصالح، وأصبحت قدراته في الحكم أكثر فاعلية، وسلطاته أكثر تركُّزًا؛ لأن كل الهيئات التابعة له لا تمثِّل توابع جامعة للسلطة كلها، وإنما تتجزَّأ السلطة في تابعيه بين عناصر لا يملك أيٌّ منها القدرة على اتِّخاذ موقف متكامل؛ بمعنى أن ينشئ مثلًا ديوانًا للتعليم وآخر للزراعة وديوانًا للريِّ... إلى آخر ذلك من التقسيمات الإدارية... فتتجمَّع لديه هو كل معلوماتهم ويتَّخذ قراره، لكن لا يوجد أحد منهم يمكن أن يتَّخذ قرارًا منفردًا لما يثيره هذا القرار من مشكلات مع جهات أخرى... فأصبح التخصُّص الحديث أو النظام الحديث مع محمد علي أكثر كفاءة وتخصُّصًا، وأكثر فاعلية؛ لأن المعلومات التي تتعلَّق بالمصلحة العامة لا تتجمَّع إلا لديه هو، وأصبح من ثمَّ أكثر تمكينًا له... فأصبح أكثر كفاءة للتخصُّص وأصبح أكثر استبدادًا لأن خطوطَها لا تتجمَّع إلا لديه هو، وأن أيَّ قرار يتَّخذه إنما يتحوَّل إلى مجموعة من القرارات المتخصِّصة، ويمارسها كل ديوان بحسب تخصُّصه.

هذا حدث بالنسبة للدولة... أمَّا بالنسبة للهيئات الأهلية وعلى صعيد تجديد

الطرق الصوفية وطوائف الحرفيِّين والأوقاف الخيريَّة فلم يحدث فيها هذا التطوير فبدأت في الضمور في مواجهة سلطة الدولة، وتطوَّر هذا الضمور على مستوى القرن التاسع عشر حتى كان في أواخر هذا القرن استطاعت الدولة أن تسيطر على هذه التكوينات الأهلية التي صارت إلى الضعف والتهافت.

هل نجاح الفكر السياسي الإسلامي في تخطِّي مشكلة الديمقراطية فكريًّا يعني أن الحركة الإسلامية تخطَّتها عمليًّا وصارت تمارسها؟

أتصوَّر أنها محلولة فيما يتعلَّق بالجانب الفكري... وعلى سبيل المثال كتابات الشيخ محمد الغزالي، والشيخ يوسف القرضاوي، ود. توفيق الشاوي... ولا أحصر الأسماء، ولكن المسألة تتعلَّق بالتنظيمات الأهلية، والحقيقة أنه بالنسبة للتنظيمات الأهلية فإنَّنا لم نجد تنظيمًا أهليًّا غير إسلامي، لم يعانِ من فكرة سيطرة القيادة عليه، سواء بشكل صريح، أو بشكل فعلي مستتر.

لكن المهم أن يشيع لدى حَمَلَة الفكر الإسلامي ما يدعم ويؤيِّد ما يوصي به الإسلام في هذا الشأن، بما يتناسب مع مصالح الأمة والحركة الإسلامية فيَ اتِّباع أساليب العمل الجماعي بالطريقة سالفة الذكر والتي نسمِّيها «ديمقراطية».

وعند شيوع هذا الفكر لديهم، فإن الحركات الإسلامية والمندرجين فيها سيكونون هم أكثر العناصر وأكثر الناس قدرة على تحويل ما يقتنعون به من فكر صحيح صائب إلى واقع عملي وفعلي في علاقاتهم بعضهم ببعض. وهذه الإشاعة للفكر هي جزء من التطبيق السليم للفكر الإسلامي والموقف الإسلامي، في سلوكياتنا العامة، بين بعضنا البعض، في هذا العصر الذي نحياه.

ماذا عن الحوار الإسلامي-الإسلامي؟ فالاختلافات بين روافد الحركة الإسلامية والفكر والدعوة ليست بالقليلة، وغالبًا ما تدعون لحوارات مع علمانيين أو قوميين أو مسيحيين... لكن أين الحوار الإسلامي-الإسلامي؟

قد تكون هناك مشكلة في الحوار؛ أنه يثير الذاتية الفكرية لدى أطراف الحوار

في مجال التأكيد على النقاط محل الخلاف... هذه مشكلة تحدث... فكيف تُعالَج هذه الذاتية؟

تعالج بأن أطراف الحوار يكون لديهم سعة في استيعاب الرأي الآخر متى كان ممَّا تسعُه الأحكام، وكذلك النظر فيما إذا كان الخلاف أساسه النظر في الأحكام أم أساسه النظر في فهم الواقع الحاصل والنظر إليه ووصفه... نحن مثلًا كقضاة ومفتين حين يُعرض علينا أمر ما، أو ظاهرة ما، أو فعلٌ ما، مُورس فعلًا، أو مطلوب ممارسته... فنحن لا ننظر في الأحكام ونصدر عنها فحسب، إنما نصف الفعل في إطار ما يحيط به من أوضاع واقعية وما قد ينتج عنه من آثار، ويتحدَّد لنا بذلك: وصف الفعل، أو الوصف الشرعي للفعل، وهذا ما يتحدَّد به بعد ذلك مدى الجواز ومدى الوجوب ومدى المنع ومدى الكراهية، في تلك الأحكام التي نرى وجوب خضوع الفعل لها بموجب الوصف الذي رأيناه فيه.

فهنا نحن أمام مراحل في التفكير: من ناحية النصوص أولًا، وما تعطينا من أحكام، وما تسعه هذه الأحكام عند تنوُّع الأنظار إلى الأمور، ثم ننظر إلى الفعل الممارَس أو المراد ممارسته، ونضع له الوصف الشرعي (التكييف الشرعي)... والوصف يأتي بموجب سياق الموضوع والظروف المحيطة به والأوضاع والأبعاد والعلاقات التي ينشأ من خلالها الفعل، أو سينشأ من خلالها.

الخلافات هنا تكون أنواعًا: هناك خلافات فقهية، حول مدلولات النص الحاكم، وخلافات حول ثبوت الواقع المراد حكمها/ الحكم عليها، وخلافات حول الظواهر المحيطة بهذه الواقعة. ويمكن ونحن نتحاور -وهو أهم شيء- أن ندرك نقطة الخلاف التي ثارت، وإلى أيِّ وجهٍ من وجوه النظر بالنسبة لهذه المراحل تنتمي، حتى يكون حوارنا بعد ذلك منتجًا ومفيدًا ونافعًا إن شاء الله تعالى.

الفكر الإسلامي وقضايا الواقع ومشكلاته

نعود إلى الفكر الإسلامي وقضايا الواقع: كيف تكون مراعاة الواقع التي يسمُّونها فقه الواقع، خاصة أنكم تؤكِّدون عليه كثيرًا وتذكرونه كثيرًا في اجتهاداتكم أو في كتاباتكم؟

هناك قضايا واقعية يجب أن تُدرس كلٌّ واحدة وحدها لأن هذه ممارسة للفقه وليس حديثًا عن الفقه! ننظر في طبيعة المشكلة، وحجمها، وحجم المشكلات المترتِّبة عليها، والمترتِّبة على الحلول المختلفة... ونسأل فيها خبراء الواقع المالكين للإحصاءات والمدركين للواقع ومآلات الاختيارات المختلفة، ثم نختار الرأي الفقهي الأولى بالصواب.

والفكر لا يستكمل إلا من خلال الممارسة في مثل هذه الشؤون الحياتية: لقد قرأت سابقًا لأحد الكتَّاب الغربيِّين أن خير وسيلة لمعرفة «الفطيرة» هو أن تأكلها. خير وسائل المعرفة هي الممارسة وخاصة في الشؤون الحياتية...!

وفي تكوين الجماعة السياسية راعَى الرسول عليه الصلاة والسلام الإمكانات الاجتماعية والثقافية المتاحة في ذلك الوقت المبكِّر من ظهور الدولة الإسلامية، مُنشِئًا لها من المؤمنين باعتبارهم العمود الفقري لهذه لجماعة حديثة النشأة، وراعى عليه الصلاة والسلام من أُلْحِقَ بالجماعة من غير المسلمين وقتها كاليهود والمشركين من أهل يثرب أولًا، وقبل أن يخرجوا عليه، وراعى أيضًا الفوارق التي كانت قائمة بين الأنصار والمهاجرين، وبين التعدُّد القبَلي -بحسبان ذلك التعدُّد من التشكُّلات أو التكوينات الفرعيَّة للجماعة الإسلامية العامَّة التي أنشأها ﷺ، وبهذا أنشأ «الجماعة السياسية» الأولى للمسلمين أو في ظلِّ الإسلام.

وأقصد بالجماعة السياسية تلك التي تقوم على أساسها الدولة، والتي ينبغي أن تراعي الظرف التاريخي والسياسي لمجمل الانتماءات القائمة في هذا الظرف،

مع استهداف الوصول للأحسن والأكمل دائمًا، ولكن لا مندوحة عن مراعاة الواقع وملابساته في كل ظرف وفي كل عصر وفي كل صُقع.

ولكن كثيرين اليوم يرتابون في استخدام مقولة فقه الواقع لصالح التنازل عن مقتضيات الشريعة... فكيف لا نقع في أسْر مقولة الواقع ليكون وقوعًا؟

يكون ذلك باستهداف الوصول والسعي للوصول إلى الأحسن والأكمل، ولكن كل ذلك مرتبط بإمكانات الواقع وفقًا لكلمة الجويني رحمه الله فيما معناه: «ما كان ممكنًا في صالح الجماعة فقد صار لازمًا»... هذا نعمل به في مثل هذه الأمور المطلوبة أو المبتغاة.

نحن دومًا نتحيَّر بين ثنائيَّة التأصيل ومتابعة الأصول، وبين هدف التحقُّق بها والتحقيق لها في الواقع... كيف نجمع بينهما؟

التأصيل حاكم للسعي، ويرتبط به السعي، وما يصل به التأصيل يجب أن يكون مستهدفًا في السعي الواجب تحقُّقه، ولكن التحقُّق يكون في إطار إمكانيَّات الواقع... وهذا التحقُّق لا ينفي وجوب السعي للمزيد أو لبلوغ ما يستهدف التأصيل، ولكن مع وجوب الالتزام في التحقُّق فيما هو ممكن، في ظرف الزمان والمكان... لن نصل إلى تحقيق الغاية من التأصيل إلا بالتزام التحقُّق في الواقع والأخذ به وتغييره... والتأصيل المجرَّد عن مراعاة التحقُّق قول بلا تجسُّد.

النقطة الثانية المهمَّة في هذا الموضوع أن كل عبارة في مثل هذه المجالات يجب أن ننظر في توظيفها وكيف توظَّف في الواقع المرئي المحسوس... وكم من عبارات صحيحة استُخدمت في غير سياقها الحقيقي فاختلف معناها مما ينفع إلى ما يضرُّ... ولذلك فعلينا دائمًا أن ننظر في كل معنى من المعاني في إطار تشغيله الفعلي في الواقع المرئي والمحسوس، والصواب النظري لا يتيح صوابًا في التطبيق

إن أتى في مجال غير مناسب.

⏮ هل نمايز بذلك بين الفقه والفكر السياسي باعتبار الأول متعلِّقًا بالتأصيل والثاني مرتبطًا بالواقع؟

لا أستطيع حقيقة أن أفرِّق بين الفكر والفقه في هذا المقام، ولكن لننظر دائمًا إلى المعاني الصحيحة وكيف تُوظَّف في الواقع المحسوس. ننظر في حديث كلِّ داعيةٍ فيما قال، وفي أثر حديثه في الواقع الذي وجَّه حديثه إليه... ولا يكتسب حديثُه أيَّ معنى إلا من خلال هذا التوظيف بصرف النظر عن المجرَّدات التي حملها قبل أن يوظَّف.

مثال: الموقف في أمور القتال وأساليبه... هل يحتمل المواجهة مع قدر التضحيات التي لا بدَّ منها..؟ المقاومة مطلوبة ضدَّ العدوان والفساد والظلم، والسلام مطلوب مع العدالة ومن يجنح للسلام... فالمناقشة ليست في سلم وحرب، ولكنها في الواقع المحسوس وهذا يؤدِّي إليه كلٌّ منهما من نفع أو ضرر.

النظرية والأفكار التي عندي قادمة من الاستقراء، وهو نوع من أنواع القياس لكن على مدى أوسع، وهو ظاهرة عامة أو عالمية بحثية تخضع بها ظواهر، عدَّة تستخرج منها المبدأ المستقرأ لتطبِّقَه بعد ذلك على ما لم يكن عندك.

النظري البحت أناقشه بطريقة نظرية بحتة، ويحكمني فيه المنطق، مجرد تآلف واتِّساق للأحكام النظرية وبعضها البعض. أما في التطبيق على واقع معين، فأنظر إلى الواقع المعتبر، وأنظر فيما يصلح به وفق المبدأ العام أو لا يصلح.

⏮ وأين دور الدعوة من الممارسة؟ ولماذا لم تنجح في إقناع الناس بالممارسة؟

الدعوة هي دعوة للممارسة، أنك تدعو الآخرين للاقتناع وتوعِّيهم بأمور حتى يمارسوها. فهي دعوة للإيمان والاقتناع والممارسة، وهي ليست منفصلة عن حديثنا هذا.

هل نَجَحَتْ؟

هي مستمرة، لأن هناك مقاومة شديدة لها، مقاومة من خلال أجهزة الدولة ومن خلال مؤسسات عامة تعاديها، ومن أكثر إيجابيَّاتها اليوم أنها استطاعت أن تستمر رغم كل هذا الهجوم الضاري الذي تواجهه، سواء في سياسات الدول أو في الإعلام أو في الممارسات التي يتبعها ويدعو لها الآخرون.

تبدو الأزمة التي تشهدها الأمة اليوم ليست بين الداخل والخارج وحسْب، ولكنها انتقلت إلى الداخل وتتردَّد بين عالمي الفكر والسياسة... كيف ترى العلاقة بين هذين المجالين؟

هناك مستويات ومجالات متعدِّدة للنظر في أيِّ أمر من الأمور... من هنا نتكلم عن المجال السياسي وما يصلح للجماعة الوطنية في هذا المجال.

ومجال السياسة يتعلَّق بأساليب العيش وقدر الاستقلالية المتاحة للجماعة وما تحقِّقه أو تسعى لتحقيقه لدرء المفاسد وإيجاد المصالح للجماعة في عمومها.

وهناك مجال آخر وهو المجال الفكري الذي يتعلَّق بالتشكُّلات الفكرية التي تتبنَّاها الجماعة أو تصدر عنها الجماعة في أمور حياتها المعيشة؛ بمعنى النظر في المرجعيات الفكرية والأسس الفكرية التي تدين بها الجماعة وتنتظم وتتشكَّل بها تكويناتها الجمعيَّة؛ من حيث شعورها العام بالتكوُّن الجماعي الذي يميِّزها ويفصلها عن الآخرين... والصفات والخصائص الفكرية والمعنوية لهذا التشكُّل الجمعي... وهذا العنصر للجماعة الوطنية المصرية ينبني -فيما أعتقد- على المرجعية الإسلامية، ومن خلالها ننظر للأوضاع السياسية ومشكلات المجتمع والأوضاع الاقتصادية وغيرها، وهذا مجال آخر وإن كان مجالًا عينيًّا ملموسًا.

وأنا من حيث النظر العام أجد أن المرجعية الإسلامية هي ذات الفكر السائد في المجتمع المصري، وهو فكر سائد ومتحقِّق في غير النخب المحدودة التي تثير

الضجيج دائماً في مجال الثقافة والإعلام، وهي تثير هذا الضجيج باعتبار أنها تصدر عن المرجعية الغربية وأنها بصدورها عن المرجعية الغربية تحتكر دون غيرها وسائل النظر في مشكلات الواقع السياسي والاجتماعي وإيجاد الحلول لها... وتزعم أن مرجعيتها الغربية هي ما يتعيَّن أن تسود لتحقيق الحلول السياسية والاجتماعية لمشكلات الجماعة الوطنية.

وأنا أزعم أن هذا باطل، وأنه لا وجه للقول بارتباط إدراكنا بمشكلاتنا الواقعية المعيشة بمرجعية أخرى، غير المرجعية السائدة، وإذا كان ما قلناه من قبل يتعلق بالاستقلالية الوطنية... فإن الاستقلالية الوطنية تقتضي أيضًا الاستقلالية في الخضوع للمرجعية السائدة لدى الجماعة الوطنية بحكم الواقع الحاصل... وإذا كان ما ذكرناه من قبل من أهمية النشاط الأهلي والتكوُّن الديمقراطي، فإن الديمقراطية تؤدِّي لسيادة الإرادة والإدارة الشعبية وهي ذات مرجعية سائدة لدينا تتعلَّق بالفكرية الإسلامية.

وإن أغلب قادتنا وزعمائنا السياسيِّين والاجتماعيِّين كانوا ذوي فكرية إسلامية، مثل: جمال الدين الأفغاني ومصطفى كامل ومحمد فريد وعبد القادر الجزائري وعبد الكريم الخطابي ومحمد أحمد المهدي سواء في مصر أو في بلاد العرب، ولم ترد لدينا الوطنية العلمانية إلا في نخب محدودة بعد ذلك مثل الأحرار الدستوريِّين والحركات اليسارية والماركسية، وبقيت الفكرية الإسلامية سائدة، لكنها تحتاج إلى من يربط بينها وبين دراسة أوضاع الواقع الحاضر ومشاكله وطموحات الجماعة السياسية والوطنية ويربطها بها، كما كان قادتنا القدامى السابق ذكر أسمائهم يفعلون.

مشكلتنا ليست في استجلاب المرجعية فهي موجودة، ولكن في تفعيلها، وتفعيلها يكون بربطها بالأوضاع والمشكلات والحلول الواقعية ووجوه المضار التي يجب أن تتخلَّص منها والمنافع التي نحافظ عليها ونستجلبها مع ربطها بهذه

المرجعية كما كان يفعل سلفنا القديم والحديث.

فنحن في مواجهة الدعوة إلى العلمانية يتعيَّن ألا نخشى منها، فهي بضاعة جماعة محدودة من النخب الداعين لها وليس من بين من يتبنونها غالب المهنيِّين أنفسهم في ممارساتهم لمهنهم، ودعاة العلمانية يريدون تحويل الناس عن هيمنة الفكرية الإسلامية، ونحن المسلمون يستحيل أن نخاف من إسلامنا. فالعلمانية دعوة أرى أنها لا حجة لها ولا تحقُّق لها. ومن ثم فلا يجب أن نعطيها أكثر من حجمها المحدود!

وإن فترة الظهور الجليِّ للعلمانية وارتباطها بالحركات السياسية، لم يكن في مصر إلا فترة ما بين نهاية الحرب العالمية الأولى وثورة ١٩١٩، وبين نهاية حكم عبد الناصر، هي خمسون سنة. وقد ظهر منها ما سبق ذكره من مشكلات وانتكاسات يتعيَّن علينا تفاديها في المستقبل، ولكن علينا أن نعرف أيضًا أن هذه الهجمة العلمانية التي حدثت في هذه المرحلة لم تكن بالحدَّة ولا بالتطرُّف الذي ظهرت به عند كمال أتاتورك في دولة الخلافة الإسلامية، وأنها في مصر كانت أكثر حيادًا لأنها أضعف قدرةً، وما لبثت سواء في مصر أو في غير مصر بعد السبعينيات من القرن الماضي أن ارتبطت الحركات الوطنية في بلادنا بالحركة الإسلامية مبتعدةً عن التشكُّل العلماني الفكري؛ لأن كل الحركات الوطنية التي ظهرت في بلادنا بعد السبعينيات كانت مرتبطة بالفكرة الإسلامية في المجالات التي عرفت الحراك الشعبي الواسع وليس مجرد التكوينات النخبوية الضئيلة المحدودة المحتبسة في الغرف المغلقة.

نعود لتاريخ الحركة الوطنية والحركة الإسلامية... كيف تلتقيان خاصة في الحالة المصرية وعقب عقود من الخلاف ثم ثورة يناير المهيضة أو المجهضة؟

الحركة الوطنية المصرية، والحركات السياسية المصرية الوطنية الداعية للحرية

وللعدل، كان كلُّ قادتها قبل الحرب العالمية الأولى ذوي مرجعية إسلامية. كل دعاة الإصلاح وقادته -سواء في مصر أو في الدول العربية ممَّن نعرفهم- كانوا ذوي مرجعية إسلامية، والحركة الوطنية بعد الحرب العالمية الأولى -وهي فترة إلغاء الخلافة وظهور جيل من السَّاسة والشباب تعلَّم في المدارس الحديثة، وتأثَّر في فترة تربيته وتنشئته وتثقيفه بالفكرة العلمانية- بدأ العنصر العلماني أو البعد عن المرجعية الإسلامية يظهر فيها بمقادير مختلفة، واستمرَّ هذا الوضع فيما أتصوَّر حتى سنة ١٩٧٠، ثم عاد بعد ذلك في فترة من المخاض خلال السبعينيَّات ترتَّب عليها أننا لم نعد نرى في بلادنا العربية حركة وطنية حقيقية إلا من خلال المرجعية الإسلامية. وهذا من أثر هزيمة الحركة الوطنية العلمانية وعدم تحقيقها أهدافها على مدى خمسين سنة سابقة... ثم جاءت ثورة ٢٠١١ لتؤكِّد أن القوة الوحيدة التي يمكن أن تدافع عن الديمقراطية في تكوينها العملي الفعَّال هي القوة ذات المرجعية الإسلامية... أليس كذلك؟

فصارت الديمقراطية والوطنية وقد عادتا من جديد إلى المرجعية الإسلامية بحسبان المرجعية الإسلامية -هنا- هي الثقافة العامة السائدة لدى الجماهير الشعبية التي من خلالها يتحرَّك الناس ويردُّون الأمور إليها في تصرُّفاتهم وأنشطتهم. الثقافة السائدة هنا شأنها شأن اللغة السائدة، ما من هدف سياسي واجتماعي يمكن أن تتبنَّاه الجماهير الشعبية وتشعر أنه ينتمي إلى ذاتها وتدافع عنه دفاعها عن ذاتها إلا أن يكون صادرًا عن مرجعيَّة تمثِّل الثقافة السائدة لديها ومعبِّرًا عنه بلغتها السياسية التي تتكلَّم بها، والثقافة السائدة في بلادنا هي الثقافة الإسلامية.

ومن هنا أظهرت تجربة خمسين سنة وما بعدها أن العلمانية لم تحقِّق أيًّا من المطالب الديمقراطية أو الوطنية، وإنما انتكست بها، وكل ما صنعته أنها أوجدت نوعًا من التوجُّه الطائفي لدى من يتمسَّكون بالفكر العلماني ويتَّبعونه، وهو أساس تكوينهم العقيدي.

ولكن كان يغلب على العلمانية المصرية أنها غير مضادَّة للدين بالنسبة لجيل ثورة ١٩١٩ وحركات ذلك الجيل. ولو كانت كذلك ما تبعها الشعب. أما بالنسبة لعبد الناصر فإنه ليس ضد الدين كما كان يؤكِّد دائمًا، بل كان يؤكِّد على أن خلافه الأساسي مع الماركسية هو موضوع الدين. وكان عبد الناصر يختار لمشيخة الأزهر مَنْ هم أشخاص أكْفَاء فعلًا وأمناء جدًّا مع رسالة الأزهر والدين الإسلامي. وكانت إحدى وسائله التي ظن أنها ستكفل له قدرًا من التوجُّه إلى الشعوب الأفريقية هو أن يتبنَّى الدعوة الإسلامية من خلال تطوير مناهج الأزهر لتعلُّم الصنائع الحديثة أصلًا، وأن يدخل بهؤلاء إلى مجال الشعوب الأفريقية.

إن كل ما أستطيع أن أقوله أنه لم تكن علمانية أي حاكم في مصر وقتها تعتبر الإسلام خصمًا لها، وإلا لو كانت فعلت ذلك لعاداها الناس جميعًا... إنما كانت الفكرة هي استبعاد هذه المرجعية من ربط الأهداف السياسية والاجتماعية بها. والحاصل أن هذا الاستبعاد كان خاطئًا، لأنه أمكن بها أن كل الإنجازات الوطنية والاجتماعية والاقتصادية -التي حدثت مستغنية عن المرجعية الإسلامية- أصابها بعد ذلك الوهن والضعف والفشل وهُزمت، وعُدنا من جديد إلى ما قبلها.

وأنا في هذا كلِّه أفرِّق بين نوعين من العلمانية من حيث من يتبعون هذه المرجعية، فهناك من يغلب عليه طابع الإيمان، ويمارسون آثار العلمانية بحكم ظهورها وتأثُّرهم بالإعلام الجاري وبالثقافات التي تدعمها، ولكنهم عندما يرون إمكانية لأن تُستبدل بها مرجعيَّة إسلاميَّة فهُم بموجب إيمانهم العقيدي، سيعملون من خلالها. وثمة نوعٌ آخر من العلمانيِّين هم دعاة لها ويعتبرونها عقيدة لديهم في مواجهة العقيدة الإسلامية، ولا مناص من مواجهتهم فكريًّا وهزيمتهم ثقافيًّا.

هذا عن الفكرة الوطنية العلمانية في قبالة الإسلامية فماذا عن فكرة القومية العربية؟ هل نصنع توفيقًا بين هذه الأمور الثلاثة؟

أنا لا أضع هذه الأمور في صيغة بدائل. الفكرة القومية في بلادنا تتَّفق في

مؤدَّاها التاريخي والعملي مع الفكرة الإسلامية ومع الفكرة الحضارية، كلها تجري في إطار الاستقلال عن القوى الاستعمارية، ومقاومة القوى الاستعمارية، والتوحُّد بين الأقطار والجماعات التي تضمُّها هذه التكوينات الفكرية، حسبما يتيسَّر، وحسبما نتمكَّن في إطار الأوضاع الجارية.

الفكرة القومية مثلًا أيام الدولة العثمانية في الشام كانت تُثير التعارض بينها وبين الجماعة الإسلامية فقامت كدعوة انسلاخية عن الدولة العثمانية باعتبارها جامعة إسلامية، في حين أن الفكرة نفسها حينما ظهرت في مصر في مطلع القرن العشرين وحتى الثلاثينيَّات، وكذلك في المغرب العربي فإنها كانت تثير مسألة الوحدة والتشارك. في الحالة الأولى دُعِيَ إليها لتقوم بوظائف انسلاخية، وفي الحالة الثانية لتقوم بوظيفة توحيديَّة خاصَّة في المغرب بين البربر والعرب وهم أنفسهم مسلمون كلهم. والفكرة الإسلامية نجد أنها في الهند دُعِيَ إليها لتقوم بوظيفة انسلاخية عن الحركة القومية الهندية، أي لتفصل بين مسلمي الهند والهندوس (خاصة بعد تصاعد اضطهاد الهندوس للمسلمين وتعاونهم مع الإنجليز ضدَّ صالح المسلمين في الهند)، وبهذا قامت دولتان في ١٩٤٧ بدلًا من دولة واحدة، ثم صارت ثلاث دول في ١٩٧١ هي: الهند وباكستان وبنجلاديش. فبعد أن قامت الوحدة الإسلامية في شمال الهند انقسمت على نفسها إلى بلدين رغم أنهما إسلاميَّان، فما يظهر أنه لم يكن الهدف الأساسي هو التوحيد بمعيار الإسلام ولكن كان الهدف هو التفكيك.

الفكرة العربية اليوم مضروبة ولا تجد لها صدًى كبيرًا، وإحياؤها واجب، وليس متعارضًا مع الفكرة الإسلامية، إنما الفكرة الإسلامية -بما تقوم به من دور توحيدي واستقلالي وطبعًا لأهميَّتها الإيمانية- هي التي تشكِّل اليوم بمرجعيَّتها، المرجعيَّة الأساسيَّة لحركة الاستقلال الوطني في بلادنا وحركة التوحُّد الشعبي، مع مراعاة أنها تضم في رحابها غير المسلمين من مواطني بلادنا... والفكرة

الإسلامية كما عرفناها منذ «صحيفة المدينة» يمكن أن تتَّسع لغير المسلمين من الموالين للجماعة العامة. ولن يحفظ على المصريِّين عروبتهم إلا الإسلام.

أول ما ظهرت فكرة العروبة في السياسة المصرية الحديثة كان بعد ثورة ١٩١٩، بعد أحداث حائط البراق سنة ١٩٢٩، وظهرت عن طريق «التنظيمات والحركات» القريبة من الحزب الوطني (مصطفى كامل ومحمد فريد)، والتي تأثَّرت بمفاهيمه السابقة، وهو كان حزبًا وطنيًّا ذا مرجعية إسلامية. ولذلك ظهرت فكرة العروبة على توافق وتآلف مع الفكرة الإسلامية، ومن داخلها. نحن نجد الشبان المسلمين ظهرت سنة ١٩٢٧، والإخوان المسلمين ظهرت سنة ١٩٢٨ وفكرة العروبة من بين التيارات السياسية المصرية، كانت في الحزب الوطني بدرجات في بداية الثلاثينيَّات.

ولم يحدث الفارق بين العروبة والإسلام كفارق سياسي باستبعاد واحدة عن الأخرى إلا في الخمسينيَّات عندما وردت إلينا فكرة القوميَّة العربيَّة بحمولتها وتاريخها القادم من الشام، حيث كانت ظهرت هذه الفكرة مع بداية القرن العشرين، وهي فكرة نشأتْ منسلخةً عن الجماعة الإسلامية.

العروبة في المغرب العربي وفي مصر ظهرت أول ما ظهرت مع الفكرة الإسلامية. كلاهما تجميعي لا يقوم بفكرة انسلاخية، وكلاهما علاقته ببعض علاقة خصوص العروبة بعموم الإسلام. الفترة الوحيدة التي ظهرت فيها الفكرة العربية كانسلاخ من الإسلامية كانت الفترة التي ظهرت في الشام باعتبارها انسلاخًا من الجماعة الإسلامية. وبقيت الفكرة في الشام بعد ذلك متأثِّرة بهذا الوعاء العلماني. وتمثَّل ذلك في حزب البعث وغيره بعد ذلك، وتأثَّرت به مصر مع الخمسينيَّات في القرن العشرين.

فحينما ظهرت القومية بمدلولها العلماني في الخمسينيَّات لم تقتصر على عبد

الناصر، إنما شملت الحركات الوطنية الآخذة بفكرة العروبة بطابعها العلماني. مثلًا حزب البعث العربي الاشتراكي كانت له خلايا في مصر وظهرت في منتصف الخمسينيَّات أو بعدها بقليل.

وهذا يدخلنا في مفهوم «عصبة أمم شرقية إسلامية» الذي طرحه السنهوري... كيف يتركَّب مع هذه النظرة؟ كيف يمكن الجمع مع الإصرار على الاحتفاظ بالذاتيات الوطنية والقومية وهلم جرا؟

لكلٍّ منَّا ذاتيَّته وإدارته لشؤون جماعته الفرعية، مع مراعاة الانتماء العام وما يقتضيه من المنتمين إليه من تنسيق بين بعضهم البعض وإيجاد أساليب التضامن والتناصر والتقارب بين بعضهم البعض.

والمثال الواقعي في ذلك من التاريخ الحديث ما تصنعه أوروبا (وهي قوميات منفصلة بلغات متعدِّدة، لكن ثمَّة اتحاد أوروبي يجمعهم) وتزداد مع الوقت الجوانب التوحُّدية المؤسَّسية والسياسيَّة وغيرها بأساليب متنوِّعة عديدة وبخطوات مدروسة، وهذا ليس مثلًا غربيًّا فحسب، ولكنه موجود في تاريخنا نحن أيضًا؛ فقد كانت الدولة الإسلامية الواحدة تنطوي على العديد من التكوينات الفرعية ولكن بأساليب الماضي في إدارة الحكم... فتجد الدولة الطولونية والدولة الأيوبية في مصر، وجدتا في مصر، لكنهما كانت أو غيرهما يدينون بانتماء وولاء ما لدولة الخلافة... هذا من الأساليب المؤسَّسية القديمة في هذا الشأن.

حتى في الدولة المملوكية، كانت الخلافة العباسية موجودة في مصر حتى استولت عليها الدولة العثمانية. وحتى أثناء الدولة العثمانية كان ثمة نوع من أنواع الحكم الذاتي أو سهم كبير من الحكم الذاتي بالنسبة لمصر كولاية، وهذا التكوين السياسي كانت تعبر عنه جماعة المماليك الآتين من بلاد الترك الآسيوية، ولكنهم في ذات الوقت توطَّنوا في مصر وصاروا جزءًا ممَّا يمكن أن نسمِّيه بأسماء الحاضر

(النخبة) ذات الأثر والنفوذ السياسي والاجتماعي في النطاق المصري.

حتى جاء محمد علي ليحلَّ العنصر المصري محل العنصر المملوكي في هذا الشأن، وظلَّت مصر في إطار انتماء فكري وثقافي داخل النطاق الإسلامي الأعم، حتى أتى الاستعمار الغربي بعد ذلك وهو الذي فصم هذه الرابطة.

الهُوية الإسلامية داخليًّا تتحدَّد بالوضع الغالب للسكَّان، فنحن نرتبط بالأقباط جغرافيًّا ولغويًّا. لا بدَّ أن ندرك بموجب علاقة المواطنة في الوضع الإقليمي الذي قامت بموجبه الدولة أن كل من تشملهم الدولة وينضوي تحت الإطار الإقليمي، أنهم تشملهم جميعًا حقوق المواطنة بحكم هذا الوصف. وندرك أيضًا أنه ما من جماعة من الجماعات الفرعية أو الأساسية إلا وتجد فيها تعدُّدًا بين ما يُسَمَّى أغلبيَّة وأقليَّة في هذه الجماعات... وبناء عليه يكون العمل واجبًا في إطار التنسيق مع الجماعات الفرعية ضمن الهُوية العامة بما لا يخلُّ بحقوق المندرجين في الجماعات الإسلامية التي بُنيت عليها الدولة، أو الجماعات الفرعية من ذوي الصفات الخاصَّة.

وطالما تكلَّمنا عن جماعة فرعية وأساليب تعامل فيتعيَّن أن نعرف أننا ملزمون بتفتيق الأوضاع الفكرية بقدر ما نستطيع لتشمل المساواة الكاملة بين المندرجين في هذه الجماعات الفرعية والأساسية بلا تفرقة في التعامل... وهذا من واجبات حفظ التناسق ومراعاة التوازنات بين فئات المجتمع، والتوازنات بين دوائر الانتماء المتعدِّدة المندرجة في الانتماءات العامة.

وهذا نفسه وضع الأقليات المسلمة في البلاد التي تنتمي أغلبيَّاتها إلى غير الإسلام كأوروبا والصين وغيرها... يكون لهم حقوق المساواة في إطار هذا التكوين الأعمِّ، وفي ذات الوقت تُراعى موجبات التكوين الأعم كتكوين ثقافي عام ينطبع بطابع الغالبية الملونة له.

مثال: المسلمون في الحبشة زمن النبي ﷺ، استمرُّوا تحت حكم النجاشي وفي إطاره الإقليمي والسياسي، حتى بعد تكوُّن دولة المدينة النبوية التي كانت تعبِّر وقتها عن الجماعة السياسية الإسلامية، ولم يخرقوا قواعد العيش في هذا الإطار الإقليمي أو السياسي.

⏮ تميِّزون دومًا بين علمانيِّين وعلمانيِّين، ولكن في الآونة الأخيرة تتحدَّثون عمَّا أسميتُموه بطائفيَّة العلمانيِّين المصريِّين... ماذا تقصدون بهذه الطائفية؟

العلمانيون العقائديون أكاد أقول إنهم في مصر يشكِّلون طائفة، وأن إحساسهم الطائفي صار أكبر كثيرًا جدًّا من إحساس المسيحيِّين بأنفسهم كطائفة... المسيحيون أكثر قُرْبًا من عموم الشعب في عمومه واندماجًا فيه وفي أنماط الفكر السائدة فيه، هم أكثر قربًا من اقتراب العلمانيِّين العقائديِّين من الشعب، بحيث إن الوصف الطائفي لا يلحق المسيحيِّين في تصوُّري بقدر ما يلحق العلمانيِّين العقائديِّين منهم أكثر؛ لأنهم مستعدون لأن يضحُّوا بمبادئ هامَّة جدًّا في التشكُّلات الاجتماعية والسياسية من أجل سيادة العلمانية الفكرية، وهذا ما حدث بالضبط في أواخر يونيو سنة ٢٠١٣ وفي ما انتهى إليه هذا الأمر بانقلاب ٣ يوليو ٢٠١٣؛ إذ إنهم ضحُّوا بالنظام الديمقراطي كله الذي قامت من أجله ثورة ٢٠١١ وسعت إلى تحقيقه لما ظنُّوه وما أدركوه من أن الفكر الإسلامي سيسود من خلال إعمال الحرية والديمقراطية.

علمانيو الاعتقاد هم الأساس الفكري والثقافي والدعائي للاستبداد السياسي، إنهم يعرفون جيِّدًا أنهم ليسوا ذوي تأييد شعبي يمكِّنهم من مجرَّد التواجد الشعبي، ولم نجد لأيٍّ من تنظيماتهم السياسية أي صدى شعبي أو جذب شعبي، وهم يدركون ذلك. فليس لهم إلا حكم الاستبداد. وهذه حقيقة التجربة التي مررْنا بها في الفترة من ٢٠١١ من أول نجاح الثورة، أو ما بدا أنه نجاح للثورة من ١١ فبراير ٢٠١١ حتى حدثت الانتكاسة.

اليوم... مقاومة الاستبداد تعني الدعوة إلى التنظيمات الديمقراطية والسلوك

الديمقراطي وأهدافه، وهي في الوقت ذاته وبهذا الشكل تؤدِّي إلى ضعف العلمانية الفكرية والسياسية. العلماني لم يعد يُطالب بإلغاء القوانين المقيِّدة للحريات بما يسمح بحرية العمل الشعبي والتنظيمات الشعبية؛ لأنه هو -ونحن- واثقون من أن هذا سيؤدِّي إلى سيادة الفكر السائد لدى جماهير الشعب قاطبة، وهو الفكرية الإسلاميَّة.

تتعاملون مع الواقع باعتباره من المعطيات التي لا يجوز تجاهلها، وأحيانًا توردون تحولات تاريخية معينة -كما في بحث «الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية» باعتبارها من الضرورات التي ينبغي للفقه أن يراعيها ويستجيب لها... هل المعطى التاريخي ينزل منزلة الضرورات التي يراعيها الفقه؟

«الجماعة الوطنية» أنا أسعى لتشكُّلها وفقًا لما يُمليه عليَّ اعتقادي الديني ومرجعيَّتي الفقهية وأبذل جهدي الجهيد لتحقيق هذا الأمر. ولكن في تشكُّل الجماعة الوطنية فأنا وإرادتي فيما أدعو إليه أنا وجماعتي جزء من عناصر هذا التشكُّل، وليس التشكُّل خاضعًا دائمًا لمحض إرادتي في هذا الشأن. إن تشكُّل الجماعات الوطنية بعلاقات مع الجماعات الأخرى ومكوِّناتها إنما يخضع لملابسات ومعطيات وقوى خارجية وعناصر من الجغرافيا السياسية ومن التكوينات التاريخية والتكوينات الحضارية للجماعات المختلفة ووحدات الانتماء الجزئية المتداخلة والمقدرة.

وما أبذله من خلال جماعتي ونشاطي الدعوي لا يكون هو بحيث يكون له الرأي الحاسم في تشكُّل الجماعة الوطنية، إنما تتشكَّل وفقًا لموازين القوى ووفقًا للعلاقات المتعدِّدة للجماعات المتعدِّدة والمتداخلة والقوى السياسية الخارجية، والأوضاع الثقافية السائدة في فترة تاريخية معيَّنة، والتشكُّلات الفكرية الذائعة في كل فترة، ومدى قوة وضعف وحدات الانتماء الفرعية سواء أكانت قبلية أو إقليمية أو غير ذلك.

ومن ثم، ومع كل ما أبذله من جهد للتحقُّق والعمل وفقًا لتقديراتي ومرجعيَّتي الفكرية لا تتشكَّل صورة الجماعة الوطنية في الواقع التاريخي وفقًا له وحده، ولا لإملاءاتي وحدها، ومن هنا يأتي وضع الضرورة الذي ينشأ في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

واستقراء أحداث التاريخ الإسلامي منذ بداية الدعوة الإسلامية إلى الآن يؤكِّد هذا المعنى، ذلك أنه حتى بداية القوة الإسلامية الشاملة للمسلمين جميعًا؛ والتي أنشأت دولتهم الممتدَّة من الحدود الشرقية لفارس إلى الحدود الغربية للأندلس وأوروبا والحدود الشمالية للدولة الرومانية، فإن الجماعة الوطنية انقسمت سنة ١٣٢هـ إلى جماعتين، حيث نشأت الدولة الأموية في الأندلس، وكان العامل الجغرافي هنا من العوامل الأساسية فيما أُملي على الواقع في ذلك الوقت البعيد. ومن ذلك الوقت إلى الآن تعدَّدت وتنوَّعت الجماعات الوطنية في الإطار الإسلامي على نحو ما هو معروف.

وهذا الاعتبار يؤدِّي بنا إلى وجوب التعامل معه، ونحن نتعامل معه من خلال التسليم به كواقع حادث مفروض علينا بالرغم من مخالفته لبعض ما نرجو، ولكن يتعيَّن علينا أيضًا من خلال الاعتراف به السعي لتحويله وتطويره بالقدر الذي يمكِّن من التحقُّق الأمثل لجماعة واحدة ولو من خلال التحالفات والترابطات، وإيجاد وسائل العلاقات الإيجابية النافعة لكلِّ هذه التكوينات، وإمكانيات الترابط بينها على المدى الطويل.

كما أنه يوجِب علينا -مع الإقرار بهذه التكوينات للجماعة الوطنية- أن نصدر دومًا في تفكيرنا عن المرجعية الإسلامية فيما تحتِّمه علينا من تعاملات ومن سياسات وأن تكون هي المرجعية السائدة بقدر الإمكان.

وكل ذلك تفريعًا على كلمة الجويني: ما كان ممكنًا -في هذا الشأن- فقد صار واجبًا؛ بمعنى أن ننظر إلى تداخلات دائرة الإمكان ودائرة الواجب على الدوام،

ونحاول دائمًا أن نصل إلى أقصى القدر من الواجب من خلال الممكن، ولكننا لا نستطيع أبدًا أن نتجاهل الإمكانية، ونحن نعرف بأنه حتى الفروض العبادية ترتفع عن المسلم إذا فقد إمكان الممارسة. ومن ثم فإن الوجوب مشروط بالقدرة ومرتبط بها دائمًا. ولكن علينا في هذا الشأن أن ننظر إلى القدرة وإلى الوجوب باعتبارهما أمرين متداخلين فنحقِّق من الوجوب ما يمكن من خلال ما تطيقه القدرات.

هل يُعَدُّ ابن خلدون نموذجًا إسلاميًّا للجمع بين الفقه ورعاية الواقع؟ لماذا ينظر إليه على أنه أول مفكر إسلامي راعى في تنظيره الواقع الاجتماعي والتاريخ؟

وصل ابن خلدون بفهمه للتاريخ، إلى نظريات عامة يجب أن تناقش، وأن التاريخ ليس عشوائيًّا، إنما وراءه منطق، ويمكن أن تأخذ بآرائه أو لا تأخذ بها، ولكنه له إسهامه واجتهاده، والأهم أنه وصل إلى سياق عام لأحداث التاريخ ولم يكن ينظر إليها هكذا قبله.

بجهد ابن خلدون صار التاريخ عِلْمًا، وليس رَصْدًا مجردًا لأحداث متعاقبة. صار له معنى إنساني، تتَّفق معه أو تختلف في أحكامه لكنَّه وجَّه نظرنا إلى أنه يمكن إعمال الاستقراء في متابعة أحداث التاريخ والوصول إلى المعاني الكلية، وفي تقديري فإنه أول من وجَّه إلى هذا المجال، أظن ذلك إن لم أكن مخطئًا.

تعلمون أن ما تدعون إليه يندرج ضمن ما يسمَّى بالتيار الإصلاحي التدريجي ويقابله في الفكر الإسلامي الحديث تيار ذائع يأخذ بالحلول الجذرية والثورية، ويرى أن الصحة قبل الصلاحية، وأنه ينبغي أولا بيان الاختلاف الإسلامي عن الواقع وأن نطرح الرؤية الإسلامية كاملة ونقية، وليس من شأننا تقريبها من الواقع أو النظر في إمكانات تطبيقها... فما رأيكم في ذلك؟

قد يكون هذا الكلام مما يمكِّن أصحاب الدعاوى المعارضة من أن ينفذوا

من فكرة الإمكان وعدمه إلى البُعد أصلًا عن التحقُّق الفعلي في الواقع الإسلامي، ونحن علينا أن ندخل معهم دائمًا في صراع فكري وفي جدل بنَّاء، لا حول حكم الوجوب ومدى ما يحتِّم علينا فحسب، ولكن يتحتَّم علينا أن ندخل معهم في صراع حول تفتيح الإمكانيات لتحقُّق فعليٍّ لما نراه واجبًا... ونتكلَّم دائمًا عن عدم صحة الاستحالة؛ لا من حيث إنها معارضة لأحكام الوجوب علينا فحسب، ولكن من حيث إن التحقُّق الفعلي أو النسبي بدرجة من الدرجات هو ممكن، وأن نسعى في الفعل أو الواقع إلى إظهار هذا التحقُّق الفعلي أو النسبي وكشف إمكانياته والردِّ على دعاوى الاستحالة.

هذا يدخلنا في الجانب السياسي في الموضوع، فالصواب والخطأ، والصحة والبطلان والحلال والحرام... أمور فكرية تتحدَّد بالدعوة أو بالفقه، ولكن التحقُّق الفعلي لكل من هذه الأمور -التي هي من صحة أو صواب أو غيره- يأتي بأن نقوم بالممارسة الفعلية له ونكتشف الإمكانات الفعلية لهذا التحقُّق، وهذا ممَّا يقوم به العمل السياسي، وهو السعي لكشف الإمكانيات الواقعية لتحقُّق أكبر نسبة من المتطلَّبات الفكرية في الواقع السياسي والحضاري المعيش.

أما عن التيار الثوري فهذا حديث يدور ويُناقش في إطار إمكاناته الواقعية. وإذا كانوا يقولون إن الإصلاح التدريجي لم يحقِّق ما يصبو إليه -وأنا أختلف معهم في ذلك- فهم أيضًا لم يحقِّقوا ما يقولون. إن عليهم أن يثبتوا في الواقع الحاصل أن ما يدَّعونه من إمكانات واقعية يتحقَّق على أيديهم، وله الحق في أن يمارس هذا الصراع الفكري أيضًا، ولكن عليه أن يثبت ذلك في الواقع. نحن نتكلَّم عن الإمكانية الواقعية وليس عن الحقائق الفكرية في ذاتها، فإذا استطاع بفكره وممارساته الفعلية أن يغيِّر صورة الواقع فليكن معه الجميع وسوف ينتصر على الرأي الآخر. هذا ليس خلافًا على المرجعية الفكرية ولكن على ما يسمح به الواقع، وعندما يظهر تحقُّق فعلي وإمكانيات حقيقية للتحقُّق الفعلي لما يدعو إليه

فعلى الجميع أن ينحازوا إليه.

⏮ أليس من الواجب أن نقارب بين هذين المنهجين؛ بين من يعرض الصورة المُثلى ومن يعرض الإمكان الواقعي لتحقيقها على أرض الواقع؟ أقصد بدلًا من السجال نبحث عن الجامع والقاسم المشترك وإنتاج رؤية شاملة؟ وألا ترون أن الصياغات الفكرية لها دور في إشعارنا بأن كلَّ منهج من هذه المناهج هو الإسلام المطلق وهذا يُباعد فيما بينها؟

ليته يحدث أن نقارب المناهج الإصلاحية... وعلينا أن نبحث دائمًا عن إمكانيات التقارب بين المختلفين في تقدير الإمكانيات المختلفة والممكنات المتاحة. وعلينا أن ننظر إلى تجارب بعضنا البعض في هذا الشأن، لا بروح النقد أو الهجوم، إنما بروح التقدير للناتج الفعلي لأيٍّ من هذه التقديرات في الواقع المعيش، فنتقارب مع بعضنا البعض في كل شأن من الشؤون الغالبة. وهذا هو الأوجب في الحقيقة، أن يبقى الحوار والتواصل مستمرًّا دائمًا؛ حتى لا ينفصل أنصار التشديد أو الثورية عن الواقع المعيش، وحتى لا ينفصل أنصار مراعاة الواقع المعيش عن الالتزام بما تفرضه عليهم مرجعيَّتهم من أحكام ومن أساليب وجوب.

ومشكلة الصياغات يمكن حلُّها بأن يُنسب كل رأي وكل فكر إلى عصره وسياقه. ما من فكر بشري يظهر في لحظة معينة إلا وهو نتاج الأوضاع البشرية القائمة في هذا الوقت، كما أنه يخاطب الاتجاهات التي تعيش معه في ذلك الوقت... الفكر -كأي كلام- علينا أن نعرف: من الذي قاله؟ ولمن قاله؟ حتى نحدِّد نسبية هذا الخطاب في إطار الواقع المعيش. ولذلك فنحن عندما ننظر في فكر أي مفكر ننظر في المجال الفكري العام الذي يتحدَّث فيه، وننظر أيضًا في مجال من كان يخاطب بهذا الكلام؟ وهنا تظهر الخصائص النسبية والذاتية لما يتشدَّد به أو يتخفَّف عنه ممَّن يقولونه.

ومن خارج المرجعية الإسلامية، ننظر مثلًا إلى فكرة القومية العربية كما ذكرنا سابقًا حين ظهرت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في الشام كانت انسلاخًا من الجماعة الإسلامية التي كانت تمثِّلها الدولة العثمانية، بينما كانت في المغرب العربي ترتبط بالدعوة الإسلامية لأنها لم تكن تمثِّل انسلاخًا وقتها، إنما تقوم بذات وظيفة الدعوة الإسلامية في الواقع التطبيقي من حيث التوحيد بين عناصر هذه الأمة.

مثال آخر: الحركة الإسلامية عندما ظهرت في الهند كانت دعوة انسلاخ من الجماعة الوطنية الهندية، لكنها عندما ظهرت عندنا جاءت دعوة توحيدية. إذن نحن ننظر في كل هذه الدعاوي ونقيِّمها من زاويتين: زاوية مدى ارتباطها بالفكرية والمرجعية العامة، والزاوية الأخرى هي المؤدَّى العملي الواقعي لظهورها بين جماعة بذاتها وفي جماعة وطنية بذاتها. ولا يكتمل حكمنا على هذا الأمر إلا بمراعاة هذين الأمرين.

حتى في الأمور المادية، هناك من المطعومات التي تفيد الإنسان إذا أكثر منها، ولكنه إذا كان يشكو من مرض معين تكون ضارَّة به، وهناك من المعطيات المادِّيَّة ما يضرُّ الإنسان إذا أخذ بقدر معين، وفي مراعاة حالة مخصوصة يكون نافعًا في هذا الإطار... كالأدوية والعقاقير الدوائية. وعلينا أن ننظر دائمًا في كل فكرة إلى منبتها المرجعي ومدى صحَّتها المرجعية من جهة، وفي ذات الوقت مدى ما تؤول إليه في الواقع وما تنتجه من أوضاع من الجهة الأخرى المكمِّلة.

وكيف نجمع بين التيارين الإصلاحي والثوري في هذا الصدد... فمفهومكم للسياسة يبدو إصلاحيًّا تدريجيًّا بصفة أساسية، ولكن الشباب المعاصر عاصر ثورة وربما بعدما رأى من الاستبداد الباطش لا يرى إلا الحل الثوري؟

الثوري شديد الضغط قد يفيد الإصلاحي المتصالح بعد ذلك... فالمتشدِّد

يواجه شروط المتشدِّد المقابل... والمتصالح يحاول أن يستنبت لدى الطرف الآخر قوى متصالحة ليست موجودة على الساحة بعد... ولا بدَّ من التركيز والتأكيد من قبل المتصالح على الهدف النهائي؛ وهو تفكيك الحالة الاستبدادية... والهدف واحد في النهاية... ومسالكه متعدِّدة.

وماذا عن العنف أو استعمال القوة في الصراع السياسي... واضح أنكم لا تقبلونها مطلقًا... هل هذا صحيح؟

القوة المسلَّحة أسلوب من أساليب العمل السياسي في مواجهة العدوان الخارجيِّ المسلَّح. وهنا ننظر إلى المسألة مثلما ننظر إليها في مجال حركات التحرُّر الوطني. هناك حركات تحرُّر وطني جرت بالأساليب السلمية، وهناك حركات لم تَجِدْ سوى حمل السلاح بديلًا للتخلُّص من الاستعمار الأجنبي. والحكم في هذا الأمر يعتمد على ميزان تحديد الوقائع التاريخية، في كل حركة وفي كل عملية، يختلف باختلاف الأوضاع السياسية والتاريخية التي واجهتها البلاد التي بحثت عن استقلالها من البطش الأجنبي.

ولننظر مثلًا إلى التجربتين البارزتين في هذا الأمر: فالصين (ماو تسي تونج) لم تتحرَّر إلا باستخدام السلاح ضدَّ الاحتلال الأجنبي، والهند (غاندي) تحرَّرت بالكفاح السلمي... هذه أوضاع تاريخية وأوضاع سياسية يُحكم عليها بمعاييرها في زمانها ومكانها وأحوالها.

أما المحلي، فالثابت لدينا أن الفكريَّة الإسلامية ليست واردة من خارج بلادنا، إنما هي أساس المرجعية، وأساس الفكرية والمرجعية السائدة لدى الجمهرة الغالبة الكاسحة من جماهير شعوبنا. وقد أظهر الواقع أيضًا أنه ما من حركة شعبيَّة سلميَّة جرتْ في هذا الشأن إلا وكان الإسلاميون -أو إلا وكانت الفكرة الإسلامية- هي ذات الشيوع والسيادة فيها. ولذلك تتَّصل هذه الفكرة تمامًا بالمفهوم الديمقراطي

البعيد عن العمل العنيف.

وتجربة مصر الأخيرة بعد ٢٥ يناير (استفتاءان وثلاثة انتخابات جرت فيما بين ٢٠١١- ٢٠١٣ وكانت إجراءاتها نزيهة وحرَّة وقام بها المجلس الأعلى للقوات المسلحة)، أثبتت كلها مدى ما يتمتَّع به التيار الإسلامي من هيمنة كاملة في المجال الشعبي، من آثار كل الاستفتاءات والانتخابات التي جرت، وبغير تحدٍّ له من أيه جهة أخرى. ومن ثم فإن الحركة الإسلامية صارت المرادف الواقعي للفعل الديمقراطي وللممارسة الديمقراطية في بلادنا. ولم تكن وسيلة لضربها إلا بالعنف، ولم تكن من وسيلة لاستخدام العنف إلا مجرَّد وصمها بالإرهاب في أجهزة الإعلام وغيرها.

ولا توجد وسيلة أمام الحركات الشعبية في بلادنا لمواجهة عنف الدولة بعنف مثله. إنما وسيلتنا دائماً كانت بالحشد السلمي المشروع، المهم هو الالتزام بعدم العنف.

⏮ هل يقتضي ذلك من الإسلاميِّين عمل هدنة مع الدولة خاصَّة بعد أهوال نتائج الصراع المستمر لعقود ربما تمثِّل عمر الحركة الإسلامية كله؟

هذا يتوقَّف على مدى تقبُّل الدولة لهذا الأمر؛ لأن الدولة تدرك أن وجود حركة وطنية ديمقراطية تصدر عن الفكرية الإسلامية الآن -كما كانت حركاتنا السياسية قبل الحرب العالمية الأولى- سيعطي الشعب قوة فاصلة وحاسمة، في تغيير الأوضاع التي يعيش فيها.

ومن الطبيعي أننا عندما نتكلَّم في السياسة ويظهر ساسة من خلال المرجعية الإسلامية ولكنهم يعرفون السياسة ومقتضياتها ويعيشون مشكلاتها وأوضاعها... هؤلاء بحكم التعريف كسياسيِّين لا بدَّ أن يكون لديهم -مع تمسُّكهم بمرجعيَّتهم- القابليَّة للتعاون مع قوى سياسيَّة أخرى تستهدف ذات

أهدافهم، وتتعامل مع الواقع الحاضر ومشاكله، فالسياسة دائمًا تعرف التحالفات بين ذوي الاتجاهات المختلفة والمتنوِّعة، متى اجتمعت على أهداف حياتيَّة ومعيشيَّة واحدة أو متقاربة في مدى زمني يشكِّل مرحلة تاريخيَّة في المستقبل المنظور.

وهل من السياسة أن نستوعب من يخدم الاستبداد أو نتحالف معه كالعلمانيِّين وفق وصفك لهم؟

مسألة التحالفات مع القوى المختلفة يدخل في حسابها بالضرورة وبالحتميَّة تحليل الوضع السياسي والنظر فيما هو الخطر الأساس اليوم؟ وما هو الفعل الأساسي الذي يتعيَّن به مواجهة هذا الخطر؟ ويتشكَّل التيار الأساسي من خلال النظر في هذا الأمر، ويكون ما يستوعب هو المخاطر الثانوية والجهود الثانوية حسب التحليل السابق.

فالاحتضان والتقارب ليس «عمَّال على بطَّال» إنما يدخل فيه أساسًا التقدير السياسي للمرحلة القائمة والخطر الأساسي والعمل الأساسي فيما يتعيَّن ويتوجَّب أن يكون، والتجاوزات تتعلَّق بخلافات ذات أهمية أقل، والمخاطر ذات الأهمية الأقل وفقًا لهذا التحليل تقدَّر بقدرها.

وفي هذا الصدد ينبغي التمييز بين الفرد المستبد والدولة المستبدة... فعندما نتكلَّم عن المستبد لا نتكلَّم عنه كفرد، تكوينه الشخصي يجعله مستبدًا، هذا جانب لكنه ليس كافيًا. الاستبداد نظام وتكوين مؤسَّسي وله رجاله وله خبراته وأساليبه في العمل، والمهنيُّون لهم خبراتهم في هذا الشأن عندما يتعاملون في الدولة: هناك صياغة في القوانين، وهناك تحديد لأوضاع المؤسَّسات المختلفة واختصاصاتها، وهناك خبرات زمنية في هذا الشأن... وقد كان يكون سهلًا على الناس أن تعزل المستبدَّ لو كان فردًا... وقد سبق أن ذكرتُ أن الرئيس يخضع لمرؤوسيه حين يتحكَّمون به في نقل المعلومات وإعداد الدراسات ثم تنفيذ القرارات... وهذا

يدلُّ على أن الاستبداد ليس سلوكًا فرديًّا، إنه نظام وفكر وتكوين إداري بخبراته.

هذا يتَّصل بمنهج فقه الواقع، وكيف اختلفت التيارات الإسلامية حول فهم قضية فقه الواقع نفسها، قرأت يومًا لبعض المشايخ أن مقولة فقه الواقع إنما هي كلمة حق يراد بها باطل، ويُراد منها تمييع الشرع بحيث يطاوع هو الواقع ويسايره فنأخذ بآراء شاذَّة وغير صحيحة بحجة مسايرة الواقع وأن هذا هو الممكن... فما المنهج العلمي لفقه الواقع والذي تراه أساسا يمكن الاتفاق عليه؟

قضية فقه الواقع قضية عملية واقعية تُراعَى في كل ظرف وفي كل حين. وقد نختلف فيها منهجيًّا ونختلف في رؤية الواقع نفسه؛ وهذا من الأمور التي يتعيَّن أن نميِّزها ونتجادل فيها بالحسنى... وبمنهج يقوم على جمع الوقائع بطريقة تعطي المعنى للتصوُّر الذي يتبنَّاه الباحث، وعلينا في هذا -من حيث تقييم الصورة التي يقدِّمها الباحث أو المفكر- أن ننظر في الواقع نفسه وهل الواقع فعلًا يؤدِّي إلى هذه الصورة أو لا؟ وفي هذا نميِّز بين الواقع ورؤى الواقع كما نميِّز بين الحدث والخبر الذي يرد عن الحدث، ويمكننا أن نتحفَّظ على الأخبار والرؤى والآراء ولكن من خلال النظر في الحدث نفسه. وإن الاستقراء -كمنهج بحث موضوعي- يكون هو الميزان والحكم فيما نصل إليه من قواعد عامة.

فمثلًا، حين ننظر إلى المسيحي من خلال وقائع معينة، حين لا يتعامل مع الجماعة الوطنية في نزوعها الإسلامي ونجمع في ذلك عددًا من الوقائع الحاصلة في لحظة معيَّنة... علينا أن نتحقَّق من صحة هذه الوقائع بداية، وأن ننظر في السياق التاريخي العام وفي الوقائع المتَّصلة بهذا الشأن على مدى سنوات طويلة، وننظر إذا ما كان هذا موقفًا له أسبابه اللحظية أو أنه موقف عام؟! والاستقراء هنا من حيث استلهام الوقائع والخلوص منها لمفهومات عامَّة هو وسيلتنا لإدراك الصواب والخطأ في هذه الأحكام الحياتيَّة.

هذا الفكر الذي تقدِّمونه ويقدِّمه عدد من المفكرين الإسلاميِّين يبدو من العمق والمنهجية بما لا يتناسب مع مساحة كبيرة من الدعوة التي ربما تبدو سطحية وأقل عناية بالمنهجية؟ هل ثمة فجوة بين واقع الفكر وواقع الدعوة؟

الدعوة أصلها في الحقيقة هي إشاعة وتثبيت الأفكار والعقائد المدعو لها في جمهور يرى الدَّاعي احتياجه لهذه الإشاعة وهذا التثبيت... هي لا تتضمَّن فكرًا جديدًا، لكنها مجموعة العقائد والأفكار والمعطيات القائمة، قد تجد أفكارًا أو تجد تحفُّظًا أو تجد آراء وأفكارًا معارضة تشيع فتقوم الدعوة بمواجهة هذه الأفكار والآراء المعارضة، أو قد تجد عادات غير حميدة لا تتَّفق مع الفكر المرجعي السائد وتحاول بالدعوة أن تجتثَّ هذه الآفات غير الحميدة حتى لا يعتادها الناس أو يمارسوها، وقد تجد أفكارًا شائعة تخالف عقائدها المدعوِّ لها فتواجهها بما يلزم من معارضات وتفنيدات تثبيتًا لأصول عقائدها التي تصدر عنها الدعوة، وهي تعتمد في ذلك على المرجعية القائمة لديها في المجالات التي تصدر عنها بما فيها من عقائد ومُثل ومسلَّمات وتطبيقات واجبة.

هناك جُهد آخر يتعلَّق بالمفكرين والفقهاء، هو توليد المعاني اللازمة والتي تستجيب لواقع الحياة المعيش، من الأصول المرجعية الثابتة التي تصدر عن العقيدة، وهذا نوع من النشاط الآخر، له تخصُّص آخر، وله مجاله في البحث والفكر العميق يقوم به الفقهاء والمفكرون في المجالات المختلفة، وبعد ما يصلون إليه من نتائج تتعلَّق بالواقع المعيش تتولَّى الدعوة إشاعة هذه النتائج، فالدعوة وسيلة للإعلام، والفقه والفكر وسيلة لتوليد المعاني لشمول الأحوال المتغيِّرة بين البشر. والأكاديمي الإسلامي هو مفكر وجزء من العملية التفكيريَّة بالأساس.

هل يحتاج الفكر الإسلامي إلى عملية تنظيم وما يشبه الجدولة بحيث تتَّضح تجديداته من جهة، وسجالاته الداخلية من جهة أخرى؟

هناك قضيَّتان كبريان في الفكر الإسلامي: قضية المرجعية، وهذه تعالَج

بأساليب الدعوة أساسًا. والقضية السياسية، كما أن هناك القضية التشريعية. وهذه تخصُّصات داخل الفكر يتميَّز كلٌّ منها في كل نشاط إنساني، تخصُّص «الدعوة» له العاملون به الممارسون له، وتخصُّص السياسة وكذا الاجتماع والاقتصاد... لها العاملون فيها. وهذا ليس مقتصرًا على الفكر والحركية الإسلامية.

فمثلًا في العلمانية: تجد علمانية ديمقراطية في إنجلترا من ساعة «الماجناكارتا» ١٢١٥م، وكذا في أمريكا، وتجد علمانية مستبدَّة مثل نازية هتلر وفاشية موسوليني وشيوعية لينين وستالين. العلمانية هنا هي المرجعية الأساسية في التفكير وفي معرفة الصواب والخطأ والحسن والقبيح، والتجلِّيات النظامية متنوِّعة بل متباينة أشدَّ التبايُن.

كذلك ستجد داخل المرجعية الإسلامية حلولًا مختلفة ومتباينة بين الجماعات المتعدِّدة والمتباينة، وبين الاجتهادات المتنوِّعة من حيث النظر إلى الواقع وإدراك ما فيه من حسن وقبح، ومن حيث معالجة الواقع بما يصلح له من حلول وتصوُّرات... وهي حلول واجتهادات مختلفة، تختلف باختلاف البلاد والاجتماع والجماعات الوطنية في كل بلد وكل صُقع... وهي اختلاف اجتهادات أيضًا ورؤى الموضوع المتعلقة بالمرجعية.

القرآن يبدأ حديثه عن الإيمان بالغيب: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، وهذا يتعلَّق بالغيب الإيماني وتكوين المرجعية الأساسية لمعرفة ما هو حسن وما هو قبيح، والحق والباطل، والصحيح والخطأ، ثم ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾: وهو تعامل مع الغيب، ثم ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾: وهو تعامل مع الواقع، هذه الدرجة الثالثة هي التي تتعلَّق بالجانب السياسي، جانب التعامل مع الأوضاع المعيشيَّة في كل عصر وصُقع، بما تبيَّن فيها من نواقص وما يصلح لها من حلول مكمِّلة ومعالجة.

المسألة مسألة تمييز بين المجالات المختلفة، ولذلك في السياسة ستجد اجتهادًا إسلاميًّا، يتَّفق مع اجتهادات إسلامية أخرى فيما يتعلَّق بالمرجعيَّة ويختلف عنها فيما يتعلَّق بالحلول التي يمكن أن ينظر فيها إلى الواقع القائم، وفق اجتهادات كل منهم. وستجده أيضا مختلفًا في المرجعية مع العلماني واللاديني وقد يكون في السياسة متوازيًا (لا أقول متَّفِقًا) معه فيما يتعلَّق بالحلول، وعليه أن يدرك هذه الحلول والموافقات، وأن يعمل لكلٍّ منها حسابًا مميِّزًا بين الجانب المرجعي المتعلِّق بالإيمان، والجانب الدنيوي المتعلِّق بالتعامل مع الواقع المعيش بمشكلاته واجتهاداته في حلولها. وحينها سنجد تنوعًا بين الاجتهادات الإسلامية والاجتهادات الأخرى في الأوضاع السياسية. ألا ترى أن الأطباء قد يختلفون بعضهم مع بعض في إدراك العلَّة وتشخيص العلاج رغم أنهم متَّفقون في منهج النظر للحالة المعروضة؟! أليس كذلك؟

⏮ هل ترون أن المفكِّرين الإسلاميِّين في نهاية القرن العشرين أو بداية الحادي والعشرين غير/ أو أفضل حالًا/ منهم في مطلع القرن العشرين... يعني هل بصفة عامة تحسَّنت وضعية الفكر الإسلامي بعد قرن من الزمان أم تدهورت؟

هذا فيه نقطتان:

الأولى- أنه نعم لم يكن المفكِّر الإسلامي في مطلع القرن العشرين مثله في نهاية القرن، كان المفكِّر الأول مشغولًا بقضيَّتين: بين الدفاع عن الإسلام ضدَّ هجمة غربيَّة وتغريبيَّة تريد أن تجتثَّ الدين كمرجعيَّة وأخلاق وسلوك... وبين مفكِّرين إسلاميِّين تجديديِّين يريدون أن يحتضنوا ما يرونه صالحًا من الفكر الوافد ليربطوه بالإسلامية (محمد عبده نموذجًا)، وقد كانوا متحاربين في ذلك، وكل منهم يرى الصالح فيما عنده، ولكنهم لم يتَّصلوا بعضهم ببعض ولم يحدث هذا الاتصال إلا في النصف الثاني من القرن العشرين في جيل محمد الغزالي والقرضاوي وغيرهما، حين اجتمعت المحافظة مع التجديد في الأشخاص أنفسهم: يحافظون على الدين

ويدافعون عن مرجعيَّة الإسلام من جهة، وفي الوقت نفسه يستوعبون ما هو جديد نافع يتَّفق مع مرجعيَّتهم الإسلامية من الجهة الأخرى.

النقطة الثانية- أن الحركة الوطنية لم تكن اتَّصلت بعد ولا استكملت بعد كلَّ أركانها أيام مصطفى كامل، فالوطنية بالنسبة لنا اليوم لا تكون بغير ديمقراطية والعكس، ولكنه في ذلك الوقت المبكِّر كان دعاة الوطنية هم مصطفى كامل وأمثاله، وخصومهم هم دعاة الديمقراطية أمثال حزب الأمة (وهم غير خصوم للإنجليز)... هذه هي الظروف التي يتعيَّن أن نقارن بها بين قرنين، مع مراعاة السياق التاريخي لكلٍّ من هؤلاء.

والخلاصة أن حصل عبر القرن: اتحاد حركة المحافظة مع حركة التجديد في فروع الفكرية الإسلامية، وأن الحركة الوطنية الديمقراطية وحركة الإصلاح الاجتماعي بدأت عودتها إلى الفكرية الإسلامية بعد أن كان مسيطَرًا عليها من المرجعيَّة الوافدة. والذي تأخَّر أو لا يزال محل اجتهاد هو إعمال هذين التطوُّرين مع بعضهما البعض في عملية سياسيَّة شعبيَّة تكون واسعة الانتشار معتمدةً على ذاتها وعلى قواها الذاتيَّة، وليس أجهزة الدولة... (إن شاء الله عز وجل).

◄◄ لم نتَّفق على فكرة تصنيف الإجابات الإسلامية على أسئلة العصر... هل ثمَّة حاجة لها أو إمكان لتطبيقها ليكون منتج الفكر الإسلامي واضحًا، وخاصة العملي الواقعي منه؟

عليك أن تطرح أفكارًا كثيرة في مجالات كثيرة، وتترك للتشكُّلات المختلفة أن تختار من كلٍّ منها ما ترى جماعته قادرة على الإجادة فيه والسعي إليه. وما تقوله هو «مناهج في النظر» عندما تنضم جماعات لبعضها البعض لتكوين عمل شريك، عليها أن تتبع هذا الفكر وتصدر عنه في تشكُّلاتها التنظيمية وأنشطتها العملية الجماعية.

أما أن تقدِّم الفكر الإسلامي في كتاباتك باعتبار أن هذا ما وصلنا إليه فأنت لا تستطيع ذلك، إنما يُعمل ذلك في مشروع بحثي بالعمل على قضية ونرى ما يلائمها من وجوه النظر والممارسة. الفكر الإسلامي واسع ومتنوِّع جدًّا: هناك أنشطة سياسية، واجتماعية، وفكرية، واقتصادية... كل منها وفي مجاله التخصصي يتطلَّب مواصفات تنظيمية خاصَّة به، تتناسب مع العاملين به، ونوعيَّاتهم.

هل تتقارب الرؤى الإسلامية أم تتباعد؟

تعدَّدت الاتجاهات حتى الثمانينيات والتسعينيات مثلًا، وكل هذه الاتجاهات مطلوبة، لكن دون أن تتعارض مع بعضها، بل تنسِّق فيما بينها كتيارات مختلفة، لعدم التضارب وعدم التعارض، في تشكيلاتها النوعية المتنوعة -ولا أقول المختلفة- وفي كيفية إجراء هذا الأمر.

أنا أحتاج إلى السلف والسلفيَّة في أشياء كثيرة، وأحتاج من المجدِّد والتجديد لأشياء كثيرة... وكلاهما مطلوب، أحتاج للسياسي، وأحتاج للداعية. وحين أرى اليوم في مصر ٤-٥ أحزاب سياسية إسلامية أنظر إليها بعين العطف لأنها تعني تنوُّعًا، ومحاولات متعدِّدة لتمكين المشروعية/ المرجعية الإسلامية، وهو تنوُّع ينطوي على اجتهادات مختلفة في إطار المرجعية الإسلامية، وينبغي أن يتشاركوا جميعًا بما لا يضر، بل بما يعزِّز من الثقافة الإسلامية في الواقع وبين الناس، وكلٌّ مؤهَّل وميسَّر لما جُعل له في مجاله.

محمد عبده المجدِّد أنتج رشيد رضا المحافظ، وتولَّى بعد ذلك رشيد رضا تأصيل فكر محمد عبده؛ فالمجدِّد حافظ عليه المحافظ. والإخوان خرجوا بعد ذلك من رشيد رضا، ولما جاء الشيخ حسن البنا يحاول تفسير القرآن بدأ من حيث انتهى الشيخ رشيد رضا. نقول نعم للتنوُّع بشرط إدراك الإيمان بالتنوُّع، وإدراك الأصل المشترك؛ أي أننا أبناء أصل مشترك، وأن هناك ما يجمعنا في النهاية، وأننا

تنويعات عليه.

⏮ نركِّز دومًا على السياسي بمعنى الصراع على السلطة فماذا عن السياسات العامة التي تُعنى بتدبير الشأن العام ومجالاته وقطاعاته البنائية: كيف نهتم بها عبر العالم الإسلامي؟

في السياسات العامة من المهم أن نراعي أنها تجارب ممارسة سياسية تتجاوز مرحلة المعارضة إلى مراحل التنفيذ، وأنها مشاركة في «الحكم» عبر التشريع أو الإدارة، وأنها ليست مجرد تجارب حزبية داخلية، أو مجرد برامج مطروحة ورقية، وأن الفائدة الأساسية منها: استخلاص مناطات النجاح ومناطات الإخفاق.

ومن مراعاة جانبين: اختلاف البيئات بين الحالات الواقعية المختلفة محل الدراسة، فلكل حالة بيئتها الجغرافية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية... ونحن أمام تنويعات وليس شيئًا واحدًا... وبمراعاة هذه الاختلافات يمكن أن نستشفَّ وجوه المشترك التي تعبِّر عن «حالة الأمة»، وحداثة الاشتغال الواقعي المباشر بالحكم والإدارة من خلال الفكر الإسلامي؛ ومن ثم فهذه تجارب لاكتساب ومراكمة الخبرات... هؤلاء ناس جُدد على السياق يحملون أفكارًا جديدة على الواقع أو أفكارًا انفصلت عنه لأكثر من قرن، وسياقاتهم القريبة مختلفة، وهذه الخبرات لا تكتسب بسهولة، ومن ثم فإن مسألة وقوع أخطاء -كبيرة أو صغيرة- ليست بالمدهشة، ولا بالمستبعدة، ولا يترتَّب عليها الحكم على التجربة بالفشل أو على الفكرة بعدم الصلاحية.

إن الافتراقات والصراعات الواقعة فيما بين الإسلاميِّين بعضهم مع بعض ربما تعود إلى حاجتهم إلى الإيمان بشرعية ومشروعية «التنوُّع»؛ وأن الاجتهادات تختلف، وبعضها يصحُّ في ظروف، والآخر يصحُّ ويصلح في ظروف أخرى. والواقع السائد الذي تمضي فيه هذه التجارب لن ينتج تجارب ناضجة أو ناجحة

مرة واحدة. حتى نجاحها يبقى نسبيًّا وعلى قدر ما تعطيه البيئة الواقعيَّة من موارد وإمكانات وإتاحة للفعل والتقويم والمراجعة والتصحيح.

كيف نعالج الاختلاف الفكري الإسلامي؟

كل حالة تعالج بحسب ظروفها؛ لأن اختلاف التكوينات الإسلامية فيها ما هو دعوي، وخيري، وخدمات اجتماعية، وكل منها له في نطاق الفكرية الإسلامية وجهات نظر تحكمها أدواره الوظيفية التي يعمل فيها وفي نطاقها. فالإسلامي الدعوي يختلف بحسب فروع المعرفة والممارسة التي يعمل فيها، والتي قد يختلف فيها أو معها، وكذلك بالنسبة لمن يقوم بالخدمات الاجتماعية.

المفروض أن هذه الخلافات يجب أن ننظر فيها ونقدِّرها، كلٌّ في مجاله، ونحاول دائماً أن نبيِّن لهم أن ثمَّة عدوًّا فكريًّا يتربَّص بهم جميعًا يريد أن يزيح الفكرية الإسلامية ويمحو ماهيَّة الإسلامية من الثقافة العامَّة ليُحِلَّ محلَّها مرجعية فكرية غربية وافدة تتسمَّى بالعلمانية أو غيرها.

يتعيَّن أن ندرك أن خلافاتنا بعضنا مع بعض داخل المرجعية الإسلامية سواء أكانت اختلافات مصدرها التشكُّل الوظيفي لما تقوم به أيُّ مجموعة إسلامية -سياسية كانت أو دعوية أو اجتماعية- أو كانت اختلافات داخل فصيل من هذه الفصائل حول وجهات نظر حول ما هو الصالح وما هو غير الصالح داخل النشاط الإسلامي الدعوي أو الخيري... يتعيَّن أن ننظر لهذه الخلافات على أنها خلافات تفقدنا القدرة على التوحُّد والتناسق والتنسيق بين بعضنا البعض في مواجهة الخطر الفكري الخارجي الوافد إلينا من الفكر الغربي العلماني؛ لأنه يريد أن يهدم ليس السياسة الإسلامية، وليس حركة الدعوة وحدهما، إنما يريد أن يهدم الفكرية الإسلامية ذاتها كمرجعية عامة وثقافة عامة تصدر عنها شعوبنا في وجوه نشاطاتها المتنوِّعة والمتعدِّدة.

هذا ما يتعيَّن علينا أن نلحظَه دائمًا... ومثال ذلك مثلًا: أننا ونحن ضدَّ الاستعمار الأجنبي لبلادنا، من خلال هذه الضدِّية يمكن أن تتنوَّع انتماءاتنا السياسية والفكرية في وجوه البناء والعمل السياسي داخل بلادنا... نريد ألَّا يصل هذا التنوُّع بنوع من الجدال أو يقترب من الفصام السياسي.

لكن حتى في هذه الحالة يتعيَّن علينا أن ندرك أن ما بيننا من خلافات تُحَلُّ من خلال مرجعيَّتنا الإسلامية، ولا ننسى أبدًا أنها تواجه خطرًا أكبر من الخطر الناجم عن اختلافاتنا أو تنوُّعاتنا القادمة من داخل الفكرية الإسلامية... ويتعيَّن علينا ألَّا تصل خلافاتنا -مع بعضنا البعض من داخل المرجعية الإسلامية- لما تتحوَّل به الخلافات من مجال الحوار الذي يتقبَّل وجهة النظر الأخرى ويبحث عن الأحسن في تقديره أو مجال العدل الذي ينبغي سيادته، إلى الأسلوب الذي نسمِّيه «أسلوب الحرب الفكرية» الذي لا يكتفي بهزيمة الآخر أو السيادة عليه، ولكنه يبغي إبادته تمامًا. علينا أن نحذر أن تصل خلافاتنا إلى هذا الحدِّ، فلن يستفيد منها إلا التيارات التي تبيِّت للإسلام لإبادته والقضاء عليه.

◄◄ لماذا يبدو أن الفكر الإسلامي يجري وراء قطار الواقع عبر القرنين التاسع عشر والعشرين ولا يسبقه بأفكار يبحث الواقع عن الوصول إليها؟

هذا هو الأصل في الفكر أنه يجيب عن أسئلة الواقع، وهذا لا يمنع من التجديد والإبداع. والحركة الإسلامية تعدُّ إنجازًا، والإسلاميون قدَّموا الكثير، ومنه الحفاظ على وجودهم طوال هذه الفترة بعكس التيارات الأخرى. فرغم أن الدولة ضدهم بكل محاولات الإبادة إلا أنهم مع ذلك استمرُّوا رغم أخطائهم السياسية التي لا تنتهي هي الأخرى، رغم كل ذلك استمرَّت الحركة والفكرية الإسلامية، استمرَّت هي الثقافة السائدة الوحيدة في المجتمع المصري والإسلامي كله.

إنك تجد نخبًا من بلادك، نخبًا ممكَّنة سياسيًّا، والخارج معهم... وتجد إعلامًا

ساحقًا من الخارج... وسيطرة كاملة من الدولة التي لم نعرف لها هذا القدر من الاستبداد الكامل إلا في إطار التشكُّل العلماني المعاصر... لقد أصبحت العلمانية جزءًا هامًّا من الأدوات الفكرية التي تمكِّن للدولة هذا القدر من الاستبداد، لأنها بعيدة تمامًا عن الثقافة الشعبية، ولأنه إذا شاركت الجماهيرُ الدولةَ في المرجعية الثقافية فإن ذلك يجعل الجماهير مشاركة للدولة في السيادة، ومن ثم فقد تعترض عليها فيما تتَّخذ من إجراءات ضدَّ هذه المرجعية السائدة. أمَّا إذا كانت هذه المرجعية التي تمارس بها الدولة نشاطها بعيدة عن المرجعية السائدة للجماهير فقد انفصلت شرعية الدولة عن الشرعية الجماهيرية السائدة، وأصبحت تمارس ما تمارسه بناء على مرجعيَّتها هي.

دليلي على هذه المسألة أن أيَّ قانون تصدره الدولة يتعلَّق بأي من الشؤون السياسية أو الاقتصادية أو التنظيمية لا يثير معارضة ولا مناقشة ولا تحرُّكًا ذا بال من قبل الشعب، بينما إذا مسَّ الحكم أمرًا متعلِّقًا بالمرجعية الشرعية -كالأحوال الشخصية زواجًا وميراثًا مثلا- فإنه يثير لديهم مناقشات كثيرة ويدخل في نطاق المُحرَّجات من الأمور.

◄◄ وماذا عن عائد الحركية أو الفكرية الإسلامية بعد نحو قرن من نشأة حركة إسلامية كبيرة، لماذا لم يبد المسار فعَّالًا والهدف متحقِّقًا والتكوين متجدِّدًا...؟ ومن ذلك غياب ما يسمَّى نظرية سياسية إسلامية متكاملة؟

أسئلتك في هذا الشأن تبحث عن ما يوصف بنوع من الاكتمال النظري أو النضج النظري لهذه الأمور، وهذا لن يتحقَّق سريعًا، لأن اليوم هو يوم صراع مرجعيات بين أصول فكر غربي وافد وأصول فكر إسلامي موروث. والسياسات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية الممارسة والمطبَّقة حاليًّا والتي تمارس فعلًا تدور في إطار هذا الصراع، ومنفِّذو السياسات ومخطِّطوها يتراوحون بين المرجعيَّتين ذهابًا وإيابًا دون أن يستقرُّوا على واحدة منها.

فتنازع المرجعيات -أو ما أكاد أقول إنه صراع مرجعيات- في التطبيق العام على الأنشطة العامة يحول دون بلوغ التكامل في اشتقاق النظريات النوعية التي تسأل عنها.

إن خير وسيلة لبلوغ هذا الأمر هو أن تشرع في تنفيذه من مرجعيَّتك، ثم يظهر لك ما يظهر من نتائج التنفيذ المباشر من نتائج نوعية وفرعية، فتبدأ في التنظير النوعي الذي يتفادى هذه المشاكل لكي تستكمل بهذا التنظير كمال الممارسة ونضوجها.

وبعد فكر النهضة الذي جاوز المئة عام... لماذا نحن متخلِّفون عن الرَّكْبِ الحضاري المعاصر؟

تأثير الاستعمار على التعليم وعلى أدوات البث الفكري عمومًا وتأثير الفكر الغربي على هذه الأنشطة، وتأثير الممارسات الحياتية الخارجة عن إطار التقاليد الشرعية (ولا أقصد الفروض الشرعية وحدها ولكن التقاليد والموروثات الشرعية)، أدَّى إلى وجود ركيزة للدعوة العلمانية كدعوى فكرية وحياتيَّة، وأدَّى إلى وجود دعاة في هذا المجال، ينشرون دعاواهم الفكرية العلمانيَّة واستطاعوا أن ينفُذوا بها إلى مجالات التعليم في الجامعات والمدارس، وإلى مجالات الإعلام ووسائل الممارسات الفنية والأدبية الحديثة ممَّا ليس له تطبيقات موروثة بشأنها، كنشاط الروايات والقصص والمسرحيات والأفلام السينمائية والمسرحيات التمثيلية... أدَّى كلُّ هذا إلى وجود ركيزة لدعاة العلمانيَّة لكي ينشطوا في سدِّ أبواب التداخُل، وإمكانيات التعامل للوصول إلى صياغات تستند إلى المرجعية الموروثة من خلال هذه الأنشطة المستحدثة.

وبدا ما يمكن أن أسمِّيه الآن: وجود نوع من أنواع «الطائفية العلمانية» بدُعاتها ومنابعها، وهي تتركَّز في البُعد عن الشعب والتأكيد على السلطات الاستبدادية للدولة، رغم دعاواهم الديمقراطية والسيطرة على كثير من وسائل الإعلام

الجماهيرية، والسيطرة على الكثير من الأساليب والأنشطة الفكرية والأدبية والفنية المستحدثة كالسينما والمسرح وغيرهما. هذا هو المشكل الذي يقابلنا الآن.

أنا أتصوَّر أن القاعدة الأساسية للشعب المصري قاعدة إسلامية ومرجعيَّتها الأساسية إسلامية، وأن العدد العديد من عناصر الطبقة الوسطى (المتعلمين) وإن كانت لهم ممارسات وأفكار علمانية، إلا أنهم لا يتَّخذون موقفًا معارضًا لسيادة الفكرية الإسلامية، وهم ذوو قابلية فكرية ووجدانيَّة لسيادة هذه الفكرية عندما تُمارس تطبيقات الحياة المعاصرة وفقًا لها، ووفقًا لجهود الفقهاء المجدِّدين، ذوي الدعوة الرابطة بين مجالات الحياة الحديثة وبين المرجعية الإسلامية، وهي إمكانية فعلية موجودة، ولكنها تحتاج إلى أن تنتشر وتحتاج -بنفس الأهمية أيضًا- إلى أن تُمارَس وتنتقل بالممارسة؛ كشأن ما حدث بالنسبة لاستجابة الأعداد العديدة من أهل الطبقة المتوسطة للحجاب عندما انتشر.

المشكلة الأساسية التي تواجهنا هي أن الدولة دولة مستبدة، وأن انتشار المرجعية الإسلامية وسيادتها الكاملة بموجب أنها المرجعية المتضمَّنة في الثقافة السائدة في الجماهير الشعبية، ومتقبَّلة لدى العديد من أقسام الطبقة المتوسِّطة، سيؤدِّي هذا إلى نوع من أنواع المشاركة الشعبية الأهلية عمومًا في النظر إلى المشروعية وفقًا للمرجعية السائدة؛ وهذا سيضعف قدرة الدولة من الناحية الاستبدادية.

يُضاف إلى ذلك أن الدُّعاة العلمانيِّين -دعاة العلمانية- المتخصِّصين في هذا الأمر يدركون جيدًا أنه لا مستقبل لهم مع سيادة المرجعية الإسلامية، ويدركون جيِّدًا غُربتهم عن مجال المرجعية السائدة لدى الجماهير الشعبية، وبالرغم من أنهم يتشدَّقون بالديمقراطية الغربية في كتاباتهم وأحاديثهم، لكنهم يقفون دائمًا مع الممارسة الاستبدادية للدولة ويؤيِّدون هذه الممارسة إذا تهدَّدت، ويطمحون دائمًا أن يكوِّنوا نوعًا من أنواع المعارضة الشكلية النخبوية الديمقراطية في إطار دولة استبدادية يحافظون عليها ويفدونها بالمُهَج. وكل أحاديثهم في الديمقراطية

أحاديث كلامية شكلية ترد في الكتب والمقالات والأحاديث الإذاعية... ولكن عندما تتهدَّد سلطات الدولة الاستبدادية، فإنهم يقفون معها بشكل كامل وحاسم وبلا تردُّد.

هذا هو ما يقابلنا، ولذلك من هنا كان حرصي في الكثير ممَّا كتبت أن أتكلَّم من جانب المرجعية الإسلامية والفكريَّات الإسلامية من حيث هي ممارسة نمارسها مع بعضنا البعض، وتشيع بين الأهالي فيما يمكننا أن نمارسه منها بهذه الطريقة.

نحن في مجال الثقافة السائدة التي نتمتَّع بها في المجال الإسلامي لدى الجماهير الغفيرة سواء من الأهالي عمومًا، أو حتى من عناصر الطبقة الوسطى في وصفهم الأهلي غير الرسمي... نحن في هذا المجال ما نستطيع أن نمارسه من أفكارنا ودعاوانا التجديدية الإسلامية فلنمارسْه.

وأضرب لذلك مثلين مهمَّين: أولهما مثل الحجاب؛ فقد كان الحجاب كما نعرف موجودًا وشائعًا بموجب الثقافة الإسلامية وممارساتها في الريف المصري عامة وفي الأوساط الشعبية في المدن عامة، وكان السفور أوضح سيادة بين جماهير الطبقة الوسطى وذلك على مدى الجيلين السابقين أو الأجيال الثلاثة السابقة من هذه اللحظة. ولو كنت طالبت الدولة بالحجاب لصارت قضية إشكالية تكتب فيها المقالات وتقف فيها الدولة موقف المعارضة وينبري دعاة العلمانية لجعلها قضية إشكالية يحاربون بها هذه المسائل، لكن الذي حدث أنها مورست وبدأت بالممارسة تشيع بين الناس بموجب أنها دعوة غير كلامية، فسارت إلى حدٍّ كبير حتى في أوساط الطبقة المتوسطة، وإن كان بدأ الالتفات إلى هذا الجانب الآن، وبدأت الصحافة تشيع دعاوى عكسية. وأصبحوا هم من يطالبون بالسفور وليس نحن من نطالب بالحجاب.

المثل الثاني الذي أريد أن أذكره: هو مثل المعاملات غير الربوية في المصارف.

فعندما نشأت مصارف وأساليب إيداع في المصارف لا تعتمد على الربا بدأت تشيع، فنشأت في مصارف معيَّنة أنشئت لهذا الغرض، ثم شاعت أيضًا بين المصارف الربوية السابقة النشأة، وقد قاومتها الحكومة بشدَّة، ولكن يبقى المثل قائمًا بيننا: أنه بالممارسة نستطيع -لا أن نفرض على الدولة شيئًا- ولكن أن نشيع بين الأهالي العدد العديد من الأمور، حين تمارس وتشيع بالممارسة ويكون فعل الضدِّ لا من جانبنا ولكن من جانب الآخرين.

لا أقصد بذلك أن نقتصر على هذا الجانب، ولكن أقصد أن نوليه اهتمامنا مع غيره من اهتمامات في جوانب أخرى. وعلى الحركات الإسلامية -فيما يتعلَّق بالجانب الدعوي- أن يدركوا هذا الجانب، وأن يتوجَّهوا بدعاويهم ليس إلى مجرد الرَّدِّ على دعاوى العلمانيِّين ردودًا فكرية، ولكن أن يدعوا إلى الممارسات الصادرة عن المرجعية الإسلامية لشؤون المسائل الحياتيَّة بما يؤدِّي إلى صلاح الناس في علاقاتهم بعضهم ببعض وفي إطار مرجعيَّتهم الإسلامية، أن يبحثوا دائمًا عن مجالات الممارسة، ويتوجَّهوا بذلك إلى الأهالي لا إلى السلطة وحدها.

إن مشكلة الحركات الإسلامية هي أنها تتَّجه إلى السلطة وإلى مراكزها أساسًا في دعاويها وليس إلى العامة في ممارساتهم... وعليها أن تتنبَّه إلى هذا الأمر، وأن تحاول أن توسِّع من إطار دعاواها بهذا الشكل، وإدراك الحلول العملية والسلوكية.

◀◀ أشرتم إلى العلاقة بين الفن والسياسة والإسلامية والتغريب، وتقاليد المجتمع المصري؟... كيف تعاملَ الفكر الإسلامي مع هذه المعادلة الكبيرة؟

في مجال الفكر الإسلامي لا نجد أعمالًا ذات شأن في مجال القصة والمسرح والسينما. وأتصور أنه من المفيد والنافع أن يدخل المجال الإسلامي في هذه الدوائر؛ لأن لها تأثيرات ذات شأن بالنسبة للمثقفين وتأثيره عليهم، فهو له مجاله

الذي يتعيَّن تقديره: المسرح والقصة وما يترتَّب عليهما في مجال السينما وغيرها.

مجال التعبير الوجداني في المجال الإسلامي لم يكن متروكًا من المسلمين أو الإسلاميِّين، وأعتقد أن الإنتاج الفكري الصوفي هو ما كان يعبِّر عن هذا المجال في الإطار الإسلامي. وبعض الأدباء العلمانيِّين فطن إلى هذا الأمر وبدأ في المساعدة على إظهار هذا الجانب، من ضمنهم مثلًا: جمال الغيطاني وصلاح عبد الصبور وغيرهما. ويُمكن أن يُستفاد من هذا المعين (معين مجال التعبيرات الصوفية) في أعمال أدبية حديثة... في الأدب والقصة والشعر.

وقد كنت أتابع المسرحيات والأفلام وأقرأ قصصًا كثيرة لـ(نجيب محفوظ، ويوسف إدريس... وغيرهما)، وكنت أتابع القصص الأجنبية لـ(تولستوي، وبلزاك، وجان بول سارتر) ترجمات طبعًا... وهي أسماء على سبيل الأمثلة، كما كنت أقرأ الأدب الروسي والفرنسي والإنجليزي مترجمًا إلى العربية والإنجليزية... وكنت أسمع الموسيقى الكلاسيك بشكل مستمر.

والسينما كانت تعتمد أساسًا على «فكرة الشباك»، لم تكن تتوجَّه إلى المثقَّفين بالذات، إنما كان يهمُّها الجانب الكوميدي والجانب التراجيدي لتدغدغ عواطف المشاهدين، وكانت تلتفت إلى الأعمال الأدبية -كنجيب محفوظ وغيره- بعد أن تكون طبقت شهرتهم. أما المسرح فكان يهتم بالجانب الثقافي الأكثر نخبوية، وكان المسرح القومي في مصر يقوم بدور هام في هذا الشأن، ويختار الأعمال ذات القيمة الفنية بصرف النظر عن مدى إمكانية شهرتها الشعبية.

وأظن أن السينما كانت أداة من أدوات التغريب... وهي الآن تصل إلى جماهير عريضة وتؤثِّر فيهم. ومن هنا أقول إن الفكرية الإسلامية يجب أن تتعامل مع هذه الوسائل، وأن يكون لها رجالها وفنانوها المبدعون في هذه المجالات والمنتجون فيها. وعادة كل وسيلة إعلامية تصل إلى الناس يريد الناس أن يستخدموها

لإشاعة التأثير لآرائهم أو لمصالحهم.

لقد كان مجال القصة والأدب حكرًا تقريبًا على العلمانيِّين، وهذه ملاحظة لا نذكرها للمعرفة فحسب، إنما لاستخلاص العبرة منها، وهي أن العلماني لا يجد مصادر معرفته الفنية في فنون «القصة والمسرح» وما يناسبها إلا في المصادر الغربية، ولا يجد في المجال الفكري الإسلامي ما يستطيع به أن ينمِّيَ خبرته الفنية في مثل هذه المجالات، وأصبح اليوم أغلب الفنون الكلامية المؤثِّرة في الناس تأتي من القصة والمسرح، وما يتلوها من سينما وغير ذلك.

الذي حال دون الإسلاميِّين ودون هذه المصادر أنه لا توجد خبرة سابقة في الفكر الإسلامي فيها إلا ما يمكن أن يصدر عن وجْد الصوفيِّين، والجانب الصوفي كان بعيدًا تمامًا عن مجال الدعوة الإسلامية المعاصرة بحسبان أنه مجال «لا عقلي»، وكان الدعاة الإسلاميُّون جميعًا يصرفون جُلَّ اهتمامهم في إثبات مدى عقلية/ عقلانية الفكر الإسلامي، فتركوا هذا الجانب. مع أن ثمة إشارة مهمة إلى الفن القصصي من خلال القصص القرآني الذي هو قصص حق كامل وأيضًا جماليَّته لا مثيل لها.

عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم لهما كتاب اسمه «في الثقافة المصرية»، كتاب صغير كتباه في منتصف الخمسينيَّات... وهذا الكتاب يقول لك كيف تستخلص المعنى من القصة والعمل الأدبي، تستخلصه لا ممَّا حدث في القصة وعلاقات شخصيَّاتها ببعضهم البعض، إنما من «الأثر» الذي ينتج عن ذلك في نفسك. ويناقشون أعمالًا أدبية وقصصًا بهذا المنطق، فيكسبك ذلك المران على كيفية استخلاص المعاني من العمل الأدبي، لا بحَرْفِيَّة ما ورد به، ولكن بالمعنى والدرس المستفاد، من القصة أو العمل الفنِّي.

وبمناسبة علاقة الفنون بالقصص القرآني، أذكر مثلًا الأستاذ كامل الزهيري

رحمه الله نقيب الصحافيِّين الأسبق ورئيس التحرير والصحافي المعروف من الجيل الذي يكبر عنا سنًّا... وقد كنا أصدقاء في فترة ما، وهو كان علمانيًّا، وكان على ثقافة واسعة من الناحية السياسية والاجتماعية، ومن ناحية الفنون والآداب وغيرها. وقد حدث أن أصيب رحمه الله بأزمة قلبية وذهب إلى المستشفى فترة ثم عاد إلى بيته، فحكى لي أنه في هذه الفترة كان يقرأ في القرآن وتبيَّن له من قصص القرآن أن فيها أسلوب (روندو) [وروندو هذه تعني في الموسيقى الكلاسيكية النغمة التي تتكرَّر بعد كل حين مع تنويعات لها]، وقال لي إن التكرار الذي يحدث في قصص القرآن فيه هذا المعنى، وهذا التكرار مع التنويع في الصياغة يعطي إحساسًا باللانهائية، لأن التكرار بعد كل حين يفيد العودة، وهذا مع الوقت يعطي شعورًا باللانهائية. هذا معنى أدبي وفني وشعوري أساسًا مستخلص من الكتابات الأدبية.

والأدب والقصة والروايات والفنون، ينبغي للشباب الإسلامي أن يدخلوا فيها، فإن من يدخل فيها على وضعها الراهن -ولو بحسن نية- يجد نفسه تحوَّل علمانيًّا بشكل تلقائي لهيمنة المرجعية العلمانية والغربية عليها، وخاصة السينما والمسرح، بعكس الشعر مثلا، فالشعر جزء من النشاط الدعوي ومع هذا لم نطرقْه بعد بشكل كافٍ. ومفهوم الفن عند الإسلاميِّين وأثره على موقفهم من القصة والمسرح والسينما... مشروع بحثي مهم.

◄◄ ربما يعدُّ هذا من عوامل التخلُّف العام في حياتنا المعاصرة، تخلُّف في السياسة بالاستبداد وتخلُّف في الاقتصاد والثقافة بالتبعية وفي الوحدة بفعل التجزئة وهكذا... هل من تراتب ونَظْم بين الأسباب التي تقف وراء التخلف الحضاري الكبير لأمَّتنا وأوطاننا؟

يتعيَّن في المجال الذي أفكر فيه ألَّا أفكِّر بطريقة أننا نريد أن يسلك الناس جميعًا -الدعاة وغيرهم- أن يسلكوا سبيلًا واحدًا، بتراتُب معيَّن. التراتُب تثور

مسألته والتساؤل عنه عندما أفكر أنا في نفسي: أفعل هذا قبل هذا أو العكس. لكن عندما أتكلَّم بالشكل الذي أفكِّر به الآن وأنا أملي هذه العبارات، لا أفكر في نفسي ولا أفكر في جماعة محدَّدة، ولكنَّني أفكر في عموم الصالح العام لجماعاتنا كلها، هذا التراتب الذي تقوله عن الأمور التي ذكرتها (التخلُّف الاقتصادي، الاستبداد، التبعية، والتجزئة).

كل من يجد في نفسه، وكل جماعة تجد في نفسها أنها مستعدَّة للنشاط في أحد هذه الأمور من باب المصلحة العامة للجماعة العامة، فلتمارسه ولتنشط، ولتتعدَّد الجماعات... وتواجه كل منها ما تراه الأجدى في نشاطها، لأن كل جماعة نوعيَّة معيَّنة لا تستجيب لوجه تحدٍّ معين أكثر من غيره، فلا بأس أن تمارس ما استجابت له وتترك الآخرين يواجهون ما استجابوا له. نحن نريد هنا التعدُّدية، بشرط أن يكون ذلك مع التنسيق، وأن هذه الأمور لا يتعارض بعضها مع بعض، وأن هذه الأمور لا تتعارض، إنما تتوافق للصالح العام المشترك.

وعندما تتنوَّع جهودنا للتصدِّي لكلٍّ من وجوه مشكلاتنا القائمة؛ قد يؤدِّي هذا النوع من التنوُّع إلى نوع من التعارض أحيانًا، فعلينا -ونحن نفكِّر في مجالات هذا التعارض- أن نتذكَّر أننا منتمون إلى أصل مرجعية واحدة، وأن هدفنا ليس تغليب وجهٍ من وجوه النشاط والدعوة على وجه آخر، ولكن المطلوب هو التنسيق ومراعاة الوجوه المختلفة في هذا الشأن.

قد تكون هذه نظرة مثاليَّة إلى حدٍّ ما، ولكن علينا أن نتبعها بقدر ما نستطيع ممَّا يملكه الإنسان من حرص على العمل العام وانتماء إلى الأصل المشترك. نحن أولاد عمٍّ، لسنا شخصًا واحدًا ولسنا أعداءً، نحن إخوة، ونحن أولاد عمومة... وربما نكون كذلك مع العلمانيِّين فيما يتعلَّق بالمجالات المشتركة التي تتعلَّق بالحلول العمليَّة للمشاكل الواقعيَّة التي نواجهها.

◄◄ بنفس طريقة الطرح التي كتبتُم بها، مثلًا: كتاب «ماهية المعاصرة» بُني على مسألة «نحن» و»هم»، ولكن حصل واقعيًّا تداخل شديد في الاتصال والتواصل بحيث إن «نحن» أصبحت تحتاج إلى إعادة نظر: نحن الإسلاميون، نحن المسلمون، نحن الإنسان. والديمقراطية كمشروع مبدئي لإعادة نظر لمشروع ممكن: ما صيغة الديمقراطية التي تليق بالواقع العربي والمصري؟ أو هل الديمقراطية والسياسة عبر الديمقراطية يمكن أن تقوم على شعب ضعيف الوعي أو فاسده... وماذا حتى يصلح وعيه وينمو هل تمارس دعوة وتثقيفًا...؟!

عمومًا ما لديَّ وما هو موجود ممَّا لم أغيِّر رأيي فيه أطرحه، أو أراجع نفسي فيه وأطرحه، وما يجدُّ فعليَّ أن أشرع في كتابته وطرحه.

والوضع العلماني الحاضر تجاوز فكرة أن الفكر الإسلامي السائد فكر لا يستجيب للحياة الحاضرة، وإنما يلزمه تجديدات شتَّى في مجالات شتَّى... تجاوز هذا الوضع، ولكن تجاوزه إلى الأسوأ... أصبح الفكر الإسلامي في ذاته هو ما يؤدِّي -لهم وفي نظرهم وفي دعاواهم- إلى البُعد عن الواقع والحياة، البعض يتكلَّمون بالتشكيك في أحوال الفكر الإسلامي، لا يجرؤون طبعًا على التصريح بما يرونه من القرآن والسنة، ولكنهم ينظرون إلى كلِّ مفكِّر إسلامي، وكل فكر إسلامي باعتباره يؤدِّي حتمًا إلى التخلُّف والابتعاد عن الحياة. وهذه الفكرة مبناها أن الخصم دائمًا يعمل على توحيد خصومه وعلى أن يضعهم في سلَّة واحدة حتى تكون سهامه وضرباته شاملة للجميع ممَّن يخاصمهم، فهو لا يفرِّق ما بين مجدِّدٍ ومحافظ، ويضع دائمًا المجدِّدين في ذات الموقع الفكري المهاجم من جانب مع المحافظين، ويشكِّك في أصل الدعوة إلى الإسلامية، أتصوَّر أن هذا الأسلوب وإن كان يعكس عنادًا وفظاظة شديدة، فهو يعكس أيضًا من جانب آخر ضعفًا كبيرًا...
إنهم لم يعد أمامهم للبُعْدِ عن الفكرية الإسلامية إلا الهجوم عليها جملة واحدة.

والفكر الإسلامي راسخ ورصين وعلمي ومحصَّن من حيث الثبوت ومن حيث الدلالات، ممَّا لا يجدي فيه تشكيك المشكِّكين أو هجوم المهاجمين.

الموقف الحاضر في مهاجمة الفكر الإسلامي موقف استفزازي جدًّا، ولكن في ظنِّي يعكس ضعفًا وتهاويًا شديدًا. وقوته الأساسية لا ترد من أيِّ أصل من أصول الرصانة يملكها منهجه، ولكنها تَرِدُ من المنع الإعلامي من ظهور الفكر الإسلامي، وترد أيضًا من الإشاعة الإعلامية الواسعة لما يقوله هؤلاء المهاجمون بفظاظة شديدة وبجهل واضح.

هذا يذكرني ببيت شعر لخليل مطران يقول فيه:

يا للضعيفين استبدًّا بي، وما ... في الظلم مثل تحكُّم الضعفاء

ويمكن بأن نستبدل بكلمة الظلم كلمة القسوة، فما في القسوة مثل تحكُّم الضعفاء، لأن الضعيف يضطره ضعفه إلى المبالغة في استخدام القسوة.

أفكارنا ومفاهيمنا من حركتنا السائدة... هذه تولِّد تلك... كيف جرت تحوُّلات الفكر والسياسة... في السياق المصري والعربي والإسلامي في العقود الأخيرة؟

لفظ الفكر هنا لفظ عام يسري على مجالات متعدِّدة... هناك مجال متعلِّق بتكوُّن الجماعة السياسية، وهناك مجال متعلِّق بالسياسات التي تُتَّبع، وأنا الآن أحاول أن أختار نقطة معيَّنة أحاول أن أشير إليها في هذا المجال، وهي لا تعبِّر عن مطلق التوجُّه الفكري متعدِّد المناحي، ولكنها تتعلَّق بالشعور بالانتماء نحو جماعة وطنية بذاتها... وأنا فيما أتصوَّر وفيما أقوله وأكرِّره دائمًا، هناك أمران:

أولهما- أن الإنسان لا يحيا كفرد أبدًا، إنما دائمًا يَحْيى في جماعة، وأن فكرة الفرد، هي تصوُّر ذهني بحت، لا يمثِّل واقعًا حاصلًا، إنما هو يُطلَق في الحقيقة على واحد شائع في جماعة، ويطلق -بمعناه المطلق- والإطلاق يفيد الواحدية الشائعة

في جماعة، إنما في الواقع الملموس يكون دائمًا «في جماعة». وهذه الجماعة ليست جماعة واحدة، إنما تتعدَّد في شمول وتداخُل... هناك جماعة «الأسرة» وتطلق على القبيلة، وعلى غيرها باعتبار وحدة الأصل القرابي، وتطلق على الجماعة المحلية باعتبار التعايش الجغرافي في محل معين، وتطلق على الجماعة المهنية باعتبار النشاط المشترك أو الواحد، كما تطلق على ذوي اللغة الواحدة، وتطلق على ذوي الفكر العقيدي المرجعي الواحد، وتطلق على ذوي التوجُّهات السياسية الواحدة.

وكل هذه دوائر اجتماع تتداخل مع بعضها البعض وتتحارك (تتحرك مع غيرها وتتحرك بغيرها) فهي ليست متعارضة، ولكنها متداخلة... أقول ذلك كله لأوضِّح أن سياستنا تجاه هذه التعدُّدية في الانتماءات يمكن أن تُحيلها إلى انتماءات متعارضة بين بعضها البعض فتتكسَّر على بعضها البعض، أو أن تتداخل مع بعضها البعض وتتحارك بحركات مختلفة فتقوى بهذا الحراك المتبادل.

هنا نحن أمام أمر تتولَّاه السياسات المختلفة... من يريد لجماعة معينة أن تذوي وتتضاءل وتخضع لصالح غيرها، فعليه أن يعمل على إثارة التعارضات بين هذه الانتماءات أو بعضها مع بعض... ومن يريد العكس -دفاعًا عن الجماعة وتقويةً لها ونهوضًا بها وتحقيقًا لصالحها المشروع- فعليه أن يوفِّق بين هذه الجماعات. والأمثلة على ذلك لا تقع تحت حصر.

ونحن أيضًا نعرف ولذلك فنحن في وقتنا هذا علينا أن ننظر فيما يمكن أن نسمِّيه بـ«**الموافقات**»:

وأقصد بالموافقات أي التشكُّل التجمُّعي وإدراك وجوه الترابط والتشابك بين انتماءاتنا الجماعية المتعدِّدة، وإدراك أساليب ذلك في المدى المنظور، وعلى الله الاتِّكال.

الأمر الثاني- يتعلَّق بصلة الفكر بالواقع، في ظروفنا المعيشة، فنحن ذوو

فكر عقيدي يشكِّل المرجعية الأساسية لنظرتنا لما هو الحسن والقبيح... ولما هو الصواب والخطأ... ولما هو الخير والشر... وهو فكر سائد وموجود لدى الجماعة، وفي ذات الوقت نحن نتلقَّى علومًا وتجارب لأمم وشعوب أخرى ونستخلص من تجاربها ما يصلح لنا، وما ينفع لجماعاتنا الوطنية، رغم ما لدى هؤلاء من مرجعيات مختلفة. ومن هنا كيف يمكن لنا أن نختار ما ينفعنا من تطبيقاتهم ونضمُّه إلينا في إطار مرجعيَّتنا الفكرية، وهي القضية التي اعتدت أن أنظر إليها في إطار العلاقة بين الموروث والوافد.

أقصد الموروث الثقافي الجامع لجماعاتنا والذي يشكِّل بالنسبة لجماعاتنا ما تشكِّله اللغة من القدرة على الاتصال وضبط الاتصال وتحقيق الشعور الذاتي للجماعة بذاتها، وشعور أفرادها بالانتماء إليها في تعاملاتهم... كيف نستبقي هذا، وفي ذات الوقت نأخذ من الخارج..؟

والفكرة بسيطة ومطبَّقة في التاريخ كله والعالم كله. فأوروبا أخذت عن العرب ومن حضارة العرب وبقيت مسيحية، ونحن أخذنا في بداية الفتوح الإسلامية من الحضارات السابقة على الإسلام وبقينا مسلمين... والفكرة الأساسية في ذلك لا تزيد عن كون أننا ننظر في الحلول العملية والمسائل المتعلِّقة بالأساليب المختلفة للعيش ونقارن بين أثرها فينا وأثرها في غيرنا، وما يصلح من تطبيقات الغير في حياتنا نأخذ منه، مفصولًا عن مرجعيَّته لديهم وموصولًا بمرجعيَّتنا العقيديَّة، ما دامت هذه المرجعيات تتَّسع له باعتباره من التحقُّق بالتطبيق للمصالح المعيشية للجماعة.

والذي حصل لنا أنْ وقعَ نوعٌ من السيطرة الأجنبية على بلادنا أرادت أن تستبقي سيطرتها علينا لا من خلال تفوُّقها في العلوم التطبيقية وحدها، ولكن من خلال إضعاف الشعور الذاتي للجماعة وحسِّها الذي بالضرورة سيقاومها مع السيطرة علينا من خلال التبعية الثقافية؛ لكي تسهل لنا ولهم استبقاء التبعية الثقافية بأقل تكلفة مادية عليهم وبأقل تهديد يَرِدُ منَّا على هذه السيطرة، ونوهن

ونهدم مقاومتنا لها. وهذا يكفل رضاءنا وطواعيتنا لها... وأنا إذا أردت أن أحدِّد هذه المسألة أقول إن الغرب مثلًا تفوَّق على غيره في العصر الراهن في أمرين اثنين من الناحية العلمية والعملية:

أولهما- ما يمكن أن أسمِّيه علوم الصنائع وفنونها، في دراسة أوضاع الطبيعة وإمكانيات دراستها واستخدامها لصالح الكيان البشري.

وثانيهما- أساليب الإدارة الجماعية للعمل الجماعي.

وهذان الأمران، هما التطبيقات الحضارية التي يمكن عزلها أو تمييزها عن أصول المرجعية العقائدية السائدة في الغرب وضمِّهما للتكوين العقيدي السائد لدينا، وهي علوم في أغلبها الغالب مما تتَّسع له هذه المرجعية.

وهنا تأتي المشكلة فيما نأخذ من الغرب وما نترك، وما نختصُّ به من موروثنا، وما نترك، واختلَّت الموازين لدى فريق من النُّخب المثقَّفة على مدى عشرات السنين في هذا المجال... وتعدَّدت الاجتهادات وتنوَّعت المذاهب بين التجربة والخطأ، التجربة الفكرية والخطأ الفكري... ومن هنا كانت هذه التحديات تفسِّر فكرة التحولات التي شهدها كثيرٌ منا وعايشوها في حياتهم الثقافية... وماذا نأخذ وماذا ندع في المجال الثقافي.

الفكرة بشكلها المجرَّد واضحة، نأخذ من الحلول العملية والعلوم والممارسات وأساليب العمل والإدارة... ما ينفعنا ونقطع بينه وبين مرجعيَّته الفكرية الخارجية، ونصل بينه وبين مرجعيَّتنا، وهذا أمر ليس ممكنًا فحسب، ولكنه مطبَّق ومجرَّب لدى الكثيرين منا. إنما كان الخلاف بشأنه يجري بيننا مع تعدُّد الاجتهادات وتنوُّعها، ومع الدراسات الجامعية والمدرسية المختلفة. ومع النُّخب ذات الثقافات الأجنبية والداخلية، ومع الخطأ والصواب. وقد أخذ وقتًا ونقاشات، وتنوُّعًا في الاجتهادات وإدراك الحلول، وتعديل في المواقف الفكرية.

هذا ما يفسِّر ما حدث للكثيرين منا، وكل منا له تجاربه الذاتية العديدة التي نشعر بها فعلًا ومشاكلها.

وهناك اتجاه قائم ولا يزال قائمًا وله نخبته المثقَّفة والداعية إليه التي ارتبطت بالمرجعيات والعقائد الغربية بشكل كامل، وأصرَّت على ضرورة الربط بين تلك المرجعية وبين كل ما يرد عن الغرب وعلومه من تطبيقات علمية وتفريعات في الشؤون الحياتية والطبيعية والعادية، ممَّا أسمِّيه علوم الصنائع وفنونها وعلوم الإدارة، وصارت دعوته، هي للفكر الغربي في ذاته، دعوة مجردة ومطلقة، مع شعورهم بالتخلُّف الجماعي لدى شعوبنا لتمسُّكهم بالمرجعية الموروثة... صاروا دعاةً وصار الحكمُ لديهم ليس ما ينفع جماعتنا في مشكلاتها الفرعية من العلوم المختلفة، ولكنهم دعوا إلى مطلق ما ساد في الحضارة الغربية باعتبار أن هذا هو «التقدم».

وهم حتى لا يُعيرون علوم الصنائع وفنونها ولا أساليب الإدارة المختلفة اهتمامًا فعليًّا بقدر ما يريدون إشاعة الفكر الثقافي الغربي بمرجعياته المطلقة، وأقصد بذلك «العلمانيِّين»، وهم إن كانوا يعيبون على بعض الدعاة الإسلاميِّين الدعوة للتمسُّك بمطلق الإسلام والتمسُّك به من غير نظر في مشاكل الواقع التطبيقي ووسائل علاجها، فهم أيضًا يفعلون نفس الأمر الذي ينتقدون به الآخرين؛ لأننا لا نجد في نفس أعمالهم الفكرية ومنتجاتهم الثقافية ولا اجتهاداتهم أي أثر للفكر الواقعي الملموس لمشاكل الواقع وإدراك حلولها لما يصلح للجماعة إنما كل دعواهم، دعوة للفكر المرجعي واستدعائه المجرَّد كما هو عند الغرب.

الصحوة الإسلامية

لماذا انبلج الفكر الإسلامي الواقعي بعد حرب أكتوبر؟

الحاصل في تاريخنا عمومًا أن هناك -وسماحًا سأكرر نفسي- موضوع التجديد والمحافظة في الفكر الإسلامي، وهناك أيضًا موضوع الوطنية والعلمانية.

بالنسبة للموضوع الأول حصل أنه مع بدايات القرن العشرين كان هناك اتجاه محافظ في الفكر الإسلامي واتجاه مجدِّد... وكان الاتجاه المجدِّد يشعر بأنه لا بدَّ من أن يتوافق الفكر الإسلامي أو يتَّسع لمستجدَّات الواقع من حيث إدراكه لمشاكلها ومشكلات الواقع وما يضعه من حلول. وكان موقف الفكر المحافظ أن هناك حملةً موجَّهة من الفكر الوافد بأصوله المرجعية غير الإسلامية لإضعاف الإسلام وإحلال الفكر الغربي محله، وأن هذه الحملة يجب مواجهتها لا بالتجديد ولكن بالمحافظة على الأصول. كان الأزهر كمؤسسة يقوم بهذا الدور، ويجد أن الوظيفة الأساسية للفكر الإسلامي هي الدفاع عن أصوله ومقاومة الفكر الوافد، ليس من حيث دعوته الفكرية الثقافية وحدها، بل أيضًا من حيث ما يصاحبها من عادات للعيش تتعارض مع ما يفرضه الفكر الإسلامي من أوضاع وأساليب حياة.

أمَّا الفكر المجدِّد فكان يرى أنه يتعيَّن النظر إلى المستجدَّات وتطويع الفكر الإسلامي لقبول ما يمكن أن يتَّسع له منها.

وتعارَض الموقفان، بحيث يمكن أن نقول إن هذا التعارض بينهما قد أضعف كلًّا منهما؛ إذ كان كلٌّ منهما يستجمع قواه في مواجهة الآخر ليواجهَه بها.

وأظن أن هذا الوضع استمرَّ وأعاق الفكرية الإسلامية عن الانتشار بموجبات التجدُّد سنين تالية، وأظن أن هذا الوضع كاد أن ينتهي مع الربع الأخير أو الثلث الأخير من القرن العشرين عندما ساد في الفكر الإسلامي أساليب من هم أمثال الشيخ محمد الغزالي، الشيخ يوسف القرضاوي، الشيخ متولي الشعراوي في الدعوة... وأنا أذكر هؤلاء على سبيل المثال، فثمة اجتهادات شتَّى في هذا الأمر، وكلها تجمع بين الدفاع عن الأصول والتجديد في ذات الوقت... ونكاد في ذلك نلحظ أن المعركة بين التجديد والمحافظة في الموقف الفكري الإسلامي قد انتهت بظهور أجيال من المفكِّرين تجمع بين التجديد والمحافظة معًا، أو تجمع بين المحافظة والقابليَّة للتجدُّد وتدرك ما يمكن أن يصل إليه التجدُّد بغير تعارض مع

الأصول الثابتة.

هذه ناحية، الناحية الأخرى هي الجانب الوطني، ذلك أنه مع بداية القرن العشرين، كانت الوطنية تجمع ما بين الوطنية والإسلامية في ذات الوقت، ونجدها كذلك في الحزب الوطني الذي كان يجمع بين مصطفى كامل ومحمد فريد وبين الشيخ عبد العزيز جاويش، ويطالب بالاستقلال والحق الوطني الكامل مع الانتماء للجماعة الإسلامية العامة... هذا الوضع تغيَّر إلى حدٍّ كبير بعد الحرب العالمية الأولى بحكم سيادة الخرِّيجين الجدد من التعليم الحديث في المدارس التي كانت تفصل بين الدين والسياسة، وبحكم ما جرى عالميًّا ممَّا استتبع إلغاء الخلافة الإسلامية وتأسيس دولة تركية علمانية شديدة التطرُّف ضدَّ الإسلام. ولم تكن مصر مثلها، ولكن انفصلت الوطنية تمامًا عن المرجعية الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، وكان حزب الوفد رغم عدم تعارضه مع الفكرية الإسلامية، إلا أنه لم يكن منتميًا لها ولا واضعًا لها في أسس نشاطه السياسي الفكري... بمعنى أنه في هذا الوقت ظهر ما يمكن أن نسمِّيه العلماني الوطني، وكانت العلمانية الوطنية ذات الطابع المنتشر في هذا الوقت ولعشرات السنين التالية، سواء في عهد الملكية أو عهد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ووطنيَّتها. ومن ثم ظهرت حركة إسلامية أو حركات إسلامية تدعو إلى الإسلام في ذاته ولا تستوعب بداخل دعوتها الحركة الوطنية الاجتماعية.

ومن ثم نستطيع أن نقول إن الوطنية تميَّزت أو انفصلت عن الإسلامية على هذا المدى من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٧٥، وبدت الوطنيةُ وطنيةً علمانيةً في قيادتها السياسية وتكويناتها.

وهنا نلحظ أنه في عهد سيادة الوطنية العلمانية، ظهرت حركة إسلامية ولكنها كانت تدافع عن مطلق الإسلام ولا تصوغ تشكُّلها السياسي في الصورة الوطنية المعروفة، ولذلك ظهرت كحركة شعبية تفصل بين الديني والسياسي وهذا ما

أُخِذَ عليها؛ لأن مجال الأنشطة الدينية بهذه الصورة هو النشاط الدعوي، ومجال الحركات الوطنية هو النشاط السياسي المتعلِّق بالسلطة القائمة.

بعد ذلك أكاد أقول إنه انتهى هذا الفاصل المميِّز بين الإسلاميَّة والوطنيَّة وصارت الحركات الوطنيَّة سواء في مصر أو حتى في خارج مصر ذات حسٍّ إسلامي، لا أقول إنه ظهر فجأة ولكنه بدأ في الوجود والانتشار في هذا الشكل، لدرجة أننا لا نجد الآن حركة وطنية بعيدة عن الفكرية الإسلامية لا في مصر ولا في خارج مصر.

النقطة الثانية أن الأثر الوحيد الباقي تقريبًا من ثورة ٢٥ يناير الآن كتجربة تاريخية وسياسية هو أن الحراك الإسلامي فيها كان هو الحراك الذي اتَّخذ الطابع الديمقراطي، وبصرف النظر عن موقف هذا الحراك من شعار «الديمقراطية» فهو قد مارسها، وكانت الديمقراطية بالمعنى العملي التطبيقي لها كتشكيلات تُختار من الشعب كانتخابات حرَّة نزيهة وباستفتاءات شعبية، كل هذا أسْفر عن خيار إسلامي، ورغم أن كلَّ هذه الإجراءات تمَّت بانتخابات أدارتها القوات المسلحة. ومن هنا وضحت الصلة التاريخية التي يجب أن نعضَّ عليها بالنواجذ بين الثقافة السائدة في المجتمع -وهي المرجعية الإسلامية- وبين التشكُّل الديمقراطي، ولذلك فنحن أمام علامتين مهمَّتين: علامة ظهرت في السبعينيات: وهي اقتراب الإسلامية بالتشكُّلات الوطنية الحديثة، وعلامة أخرى بعد سنة ٢٠١١: وهي تشكُّل الإسلامية الواجب أن يكون في التكوينات الديمقراطية الحديثة.

الصحوة الإسلامية في السبعينيات وما بعدها... ما معناها؟

بالنسبة للعلمانيِّين الذين بدأوا يُعيدون النظر في أسس تفكيرهم العلماني هي لا تسمَّى صحوة إنما تسمَّى «العودة»؛ بمعنى العودة إلى الفكريَّة الإسلاميَّة للدعوة عامَّة والنشاط السياسي والنشاط المجتمعي بشكلٍ عام، هذا ما أتصوره. نحن

نعرف أن ما يمكن أن أسمِّيَه العلماني الوطني؛ ظهر هذا العلماني الوطني في بلادنا -كظاهرة عامَّة- مع ثورة ١٩١٩، التي وضعت أهمَّ هدفين سياسيَّيْن للشعب المصري. وهما: الاستقلال والديمقراطية، وضعتهما لا في تناقض مع الفكرية الإسلامية ولكن بعيدًا عنها كمرجعية، كما لو أنها مستغنية عن هذه المرجعية في نظرها للمطلب الحيوي السياسي الأساسي للشعب؛ هو أن يستقلَّ عن السيطرة الأجنبية وأن يحكم نفسه بنفسِه بعيدًا عن سيطرة مؤسسات الاستبداد التي تمثَّلت في الملك نفسه كرئيس للدولة، أو في الدولة التي يمسك بزمامها.

والوفد مثلًا لم يكن ضدَّ الفكرية الإسلامية، ولكنه كان تقريبًا مستغنيًا عنها، في تحديد أوضاعه وأهدافه السياسية، وكان أحيانًا يشكِّك في نوايا من يثيرون المسألة الإسلامية؛ خوفًا من أن يكونوا تابعين للملك ومؤسَّساته ليعارضوا الحركة الوطنية بشعار جذَّاب، فكان يقف على حذر في هذا الأمر أو منه. وتلا الوفدَ في قيادة الحركة الوطنية نظامُ عبد الناصر بعيدًا عن الوفد أو ضدًّا له، وهدم البنيان المؤسَّسي لحزب الوفد ولكنه كان يتبع ذات الأسلوب من حيث الموقف من الحركة والدعوة الإسلامية؛ موقف الوطني المستغني والذي يشوب استغناءه شيءٌ من الحذر من أن تُستخدم المرجعية الإسلامية لمعارضة حكمه وهيلمانه.

وزاد الطين بلة وقتها أن مصر الحقيقية -فيما عدا حزب الوفد من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٥٢ الذي جذب جماهير شعبية غفيرة بهدف الاستقلال السياسي عن الاحتلال الإنجليزي- لم تعرف تنظيمًا شعبيًّا له جدارة هذا الوصف (الشعبي) من حيث الانتماء الجماهيري له، إلا أن يكون تنظيمًا إسلاميًّا.

وعادات الشعب المصري في التشكُّل في التنظيمات الأهلية بعيدًا عن الدولة، ترتبط أساسًا بالثقافة العامة السائدة في المجتمع وهي الثقافة الإسلامية. ونحن نعرف مثلًا أن الوفد في عنفوان شعبيته لم يتغلغل في القرية المصرية بتنظيمات وحلقات وشُعب وخلايا تنظيمية واسعة الانتشار في الريف.

كان الوفد يعتمد على الحراك غير المنظم من ناحية، وفي الجانب التنظيمي كان يعتمد على الأسر والترابط الأسري والامتداد الواسع في الريف، والرابط بين أهل المدن والأسر الريفية، كما يعتمد على انتشاره بين مدرِّسي المدارس الإلزامية التي عمل على نشرها في الريف، على العكس مثلًا عند ظهور حركة الإخوان المسلمين في أواخر العشرينيَّات وفي الثلاثينيَّات، انتشرت بتكوين أسرها وشُعبها التنظيمية في الريف، وذلك لأن العادات القديمة في المجتمع الريفي لم تكن تدفع أفرادها للانتماء لحزب سياسي، إنما كانوا ينتمون إلى الطرق الصوفية وكانت ذات انتشار واسع في الريف المصري، وهذا الانتشار من الناحية الثقافية السائدة ربط في الريف بين عادات الانتماء التنظيمي وبين الفكرية الإسلامية.

فالحركات الصوفية قديمًا -وليس الآن أو الماضي القريب- لم تكن تكوينات للنشاط التعبُّدي وحده، إنما كانت أيضًا تقوم بواجبات اجتماعية في التعليم عن طريق الكتاتيب وفي المساعدات الاجتماعية للمحتاجين وفي حل المشكلات بين المتخاصمين وغير ذلك من وجوه الأنشطة. ولكن هذه الوظائف قد انتهت وتلاشت مع سنوات القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين، وانتهت تمامًا مع انتهاء الحرب العالمية الأولى. ولذلك فإنه عندما ظهر من حكم عبد الناصر أن وطنيَّته وقدارته في التطوير والتنمية الحقيقية لم تستطع بأسلوبها الاستبدادي أن تحفظ على مصر استقلالها السياسي ومكاسبها الداخلية في التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، لم تستطع أن تحافظ عليها لغياب الجانب الديمقراطي والتكوينات الشعبية، ظهرت ضرورة إيجاد نظام لمصر يحفظ عليها كل ما يسعى إليه من مكاسب سياسية واجتماعية واقتصادية، ويكون ضمان ذلك من خلال العمل الأهلي المنظَّم المشارك للدولة والداعم لها والمراقِب لها والضامن لبقاء هذه السياسات الإيجابيَّة، ولن يكون هذا إلا من خلال تنظيمات تصدر عن المرجعية الإسلامية في دراسة واقعها الاجتماعي والسياسي ووضع الحلول والمعالجات

العينية الملموسة وتحقيق أهدافه لصالح الجماعة.

وهنا ظهرت فكرة -لا أقول الصحوة الإسلامية فهي صاحية وقديمة- إنما أقول ظهرت الحاجة إلى التجديد، وأنا لم أكن أبدًا أشك في قدرة الفكر الإسلامي على التجديد والتطوير، لأنه من خلال علمائه ورجاله قادر على ذلك وممارِسٌ له فعلًا. ولكن ما نحتاج إليه هو الربط بين هذه المرجعية وبين دراسة الواقع الاجتماعي والسياسي وإدراك ما يعانيه وإدراك الحلول العملية المناسبة والواقعية الملموسة لتحقيق صالح الجماعة من خلال الفكر الإسلامي.

وكان هذا الأمر ليس بعيدًا عن حركات سياسية عرفناها من قبل مثل الحزب الوطني القديم أيام مصطفى كامل ومحمد فريد، وتطوراته من بعد ومثل حزب مصر الفتاة وتطوراته من بعد... وأنا أقصد بهذين المثلين أنها أحزاب قامت بالسياسة وعملت بالسياسة واستطاعت أن تميِّز إلى حدٍّ ما بين النشاط السياسي والعمل الدعوى الذي له أهمية كبرى. والفرق بين النشاطين السياسي والدعوى هو فرق تخصيص، كالفرق بين أنواع الأطباء المتميِّزين كل في تخصُّصه الجراحي أو الباطني، كما ذكرت في موضع آخر بالتفصيل.

هل يعني هذا أنه لم تكن ثمة صحوة أو اتِّساع إسلامي في الفكر والدعوة والنشاط العام والسياسي في السبعينيات بعد حرب أكتوبر؟ كل الكتابات تؤرِّخ لصحوة إسلامية متعدِّدة الوجوه منذ ذلك الحين... أليس كذلك؟

أما من ناحية ما يُشعر إليه السؤال من صحوة، فهي حقيقة تتعلق بنشاط للحركة الإسلامية نفسها في الفرع الخاص بالمواءمة بين الأحكام الإسلامية وبين ما يستدعيه الواقع الحاضر من حلول المشاكل، ومن صياغة لأوضاعه ووجوه نشاطه تحقيقًا لصالح الجماعة، مثل فكرة البنوك الإسلامية التي وضعت صيغة مؤسَّسية لنظام مصرفي يستطيع أن ينشط في الحركة الاقتصادية الاجتماعية الحديثة

مستغنيًا عن فكرة الربا ومتجاوزًا لها، مع احتفاظه بقدرته على جذب الإيداعات من الأفراد المدَّخِرين وتمويل مشروعات الإنتاج ووجوه النشاط الاقتصادي.

ونجح هذا النشاط فعلًا بحيث إن هذا النظام تبنَّته بعض البنوك الأخرى، وضمَّت أسلوبه إلى أساليبها في العمل.

وأنا أذكر بتجربتي الشخصية مثلًا أنني عندما عدلت مع غيري من الأصدقاء من الفكرية العلمانية في السياسة، لم أكن أبحث عن موضوع التجديد في الفكر الإسلامي؛ لأنني أعرف مجدِّدين، وأعرف كيف يعملون وأعرف أساليب التجديد ومناهجه الفقهية والأصولية، ولأنني لم أنفصل قط عن متابعة جهود الفقهاء باعتباري من رجال القانون المحتاجين دائمًا للفكر والفقه الإسلامي لتنمية ثقافتي المهنية والعلمية في مجال تخصُّصي القانوني، لا أعرف وجوه التجديد المتحقِّقة في هذا الأمر، إنما أعرف أيضًا أسلوب التجديد وأدواته الأصولية، ولم يكن لديَّ أي مشكلة في هذا الشأن... إنما كان بحثي يتعلَّق بأمر آخر. هل هذا الذي أعرفه وأطمئن إلى إمكانيات وجوده متحقِّقٌ فعلا في العمل وفي التطبيق من حياتنا، في ذلك الواقع الملموس الذي نعيشه وبأي قدر هو متحقِّق؟!

وقادتْني الصدفة القدرية إلى العثور على مجلة «المسلم المعاصر» في عددها التمهيدي وعدديها الأول والثاني الذيْن بَدَأَتْ بهما نشاطها كما ذكرت في جزء التكوين، ووجدت أن هذا الذي أسعى إلى معرفة تحقُّقه متحقِّق فعلًا في كُتَّاب هذه المجلة وعلى مستوى عالٍ جدًّا وعميق جدًّا في البحث والنظر والربط بين أسس الفكر الإسلامي بمصادره وبين وجوه النظر الملموس في الواقع الحياتي المعيش.

لعل هذا هو المقصود بالصحوة في هذا الوقت... وهي قامت من مفكِّرين على مستوى عالٍ من النظر والجمع بين الفهم الأصولي للشريعة الإسلامية وبين احتياجات الواقع المعيش.

ولكن بقيت نقطة أخرى لم أستطع تبيُّنها في ذلك الوقت، وهي ما يتعلَّق بالتمييز بين النشاط الدعوي والنشاط السياسي.

⏮ متى تبيَّنت؟

ظهر لي بعد ذلك من تعايُشي مع الفكرية الإسلامية ومشكلاتها ووجوه أنشطتها الفكرية أن ثمَّة مشكلة تتعلَّق بهذا الأمر لم أتبيَّنْها سريعًا بحكم أنني بعيد عن التشكيلات التنظيمية وانتماءاتها الحزبية... أعرف رجالها وأصادقهم وأتعامل معهم، ولكن في الشأن الثقافي وبغير اندراج في هذا العمل، كانت وظيفتي القضائية التي أدرك مسؤولياتها ومقتنع بموجباتها على من يحترمها هو أن يكون بعيدًا عن الانتماءات المؤسَّسية السياسية. إذ كانت تبقيني بعيدًا عن التشكيلات ذاتها. ومن ثم بقيت هذه المشكلة، مشكلة التمييز بين العمل السياسي والعمل الدعوي لا تتعلَّق بالفكر الإسلامي ولكن تتعلَّق بالتكوينات المؤسسية التنظيمية... وهذا ما ظهر أثره السلبيُّ الضارُّ جدًّا فيما بعد.

وحتى بعد أن تركت العمل الوظيفي، تركته وأنا في الخامسة والستين من عمري، ولا يمكن لمن بلغ هذا السنَّ أن يبدأ نوع نشاط جديد لم يمارسه من قبل، بكل ما تتطلَّبه الممارسة له من خبرة عملية وقدرة على العمل تتناسب مع سِنِّه.

⏮ فترة السبعينيَّات هل كانت ردودًا على العلمانيِّين؟

هي كانت ذات وجوه: وجه منها هو محاولة السعي لتحقيق جوانب تجديدية في داخل الفكر الإسلامي تتعلَّق بعددٍ من المفاهيم السياسية مثل مفهوم المواطنة والعلاقة بغير المسلمين... وهناك وجوه أخرى كثيرة نجدها أيضًا في كتابات د. عمارة، أ. عادل حسين (الله يرحمه)،... والدكتور العوا وجمال عطية والشيخ يوسف القرضاوي وإسماعيل الفاروقي ود. محمود أبو السعود... وثمة نقطة ثانية هي الرد على العلمانيِّين فيما يثيرون بالنسبة للتوجُّه الفكري الإسلامي

والتيار السياسي الإسلامي، ثالثًا- الوجه المتعلِّق بإنشاء نوع من أنواع الجسور التي تمكِّن من إدراك المشتركات الواقعية التي يمكن أن تكون في العمل السياسي بين الوطنيِّين من العلمانيِّين وبين التحرُّك الإسلامي، من حيث المشتركات التي يمكن أن تكون مجالات تشاركٍ سياسي في عدد من جوانب النشاط السياسي والاجتماعي. هناك جانب آخر أيضًا قد يكون هو الرابع، وهو الردُّ على العلمانيِّين فيما يثيرون من خصومة بإزاء الفكر الإسلامي؛ الرد عليهم من خلال مفاهيمهم والكشف عن التناقض الذي يُعانون منه في هذا الأمر؛ مثل الكلام عن الإسلام باعتباره الثقافة السائدة، كيف يمكن لحركات سياسية أو ثقافية تزعم أنها تعبر عن مصالح الشعب أو تريد أن تعبر عن مصالحه تتجاهل الثقافة السائدة لهذا الشعب التي يدرك بها أسس الصواب والخطأ ومعايير الحسن والقبح في كل تصرُّفاته وأعماله وصلة ذلك بالجانب العقيدي في الأمر... بمثل ما تريد أن تخاطب شعبًا بغير لغته وتزعم أنك بذلك تحرِّكه من أجل تحقيق مصلحته.

⏮ كيف يرى الناس في مصر والعالم الإسلامي العلمانية والعلمانيِّين؟ هل تَعَلْمَنَ الناس نتيجة الأوضاع والنظم التي فرضت عليهم وطال بها الأمد؟

لا أستطيع أن أقول ذلك... لكي ندرك ذلك نرجع مرة أخرى إلى التاريخ:

الوفد وموقفه من العلمانية لم يكن باعتبار أنه يريد أن ينشرها كثقافة، إنما اقتصر على الهدف الذي يريد أن يطالب به أن يكون هدفًا وطنيًّا سياسيًّا، وكان حذِرًا من جانب الفكرية الإسلامية، لا يدعو للعلمانية ولم يكن أبدًا من أهدافه الترويج لها، إنما كان بعيدًا عن الفكرية الإسلامية، بمعنى أنه لا يضعها في مقرَّراته الفكرية والسياسية وليس بمعنى أنه «أعرض» عنها.

ونجد مثلًا أن على عبد الرازق -وكان في حزب الأحرار الدستوريين- كتب عن أصول الحكم في الإسلام، وكذلك طه حسين حين كتب في الشعر الجاهلي

كان في الأحرار الدستوريين -وانضم بعدها بأقل من عشر سنوات إلى حزب الوفد- كان الوفد متحفِّظًا على الكتابين وما أثارا من شجون إسلامية وقتها، ولم يدافع عن حريَّتهما في التعبير وسكت عن ذلك... وفي مذكرات سعد التي كتبها سكرتيره قال إنه يعترض فكريًّا عليهما.

وكانت مشكلة الوفد في العشرينيَّات أن الملك فؤاد -وهو خصم للوفد- كان يحاول أن يتزيَّا بزيٍّ إسلامي، وحاول أن يرث الخلافة العثمانية الملغاة ١٩٢٤ وفشل، وكان الوفد يتصوَّر من صنيع الملك فؤاد في ذلك الوقت أنه كان يحاول أن يستخدم الفكرية الإسلامية ضدَّه، ولكنه كان حذرًا ولم يستخدم موقفًا علمانيًّا صريحًا ضدَّ الدين على طريقة مصطفى كمال أتاتورك، ولا على طريقة الأحرار الدستوريين عندما اختلفوا مع الملك فأصدروا كتاب علي عبد الرازق.

كما أن مصطفى النحاس كان يُعرف عنه أنه ذو توجُّه إسلامي ديني عميق، وكان يستخدم مأثورة «يقيني بالله يقيني»... رغم أنه اعترض على ورود لفظ (الله) في شعار مصر الفتاة، حذرًا من استخدام هذا اللفظ لصالح الملك، أو لغير صالح الحركة الديمقراطية التي يمثِّلها الوفد.

وكانت هناك علاقة صراعيَّة بين الوفد والإخوان، تقديرًا من الوفد أن صراعه ضدَّ الملك يجعل الملك ليس أمامه إلا أن يستخدم الإسلام ليضرب به شعبيَّة الوفد.

هذا كله، ممَّا نقول به لبيان أن الوفد في هذا الوقت كان ينتمي للوطنية العلمانية ولكن بهذه الحدود والضوابط.

وقريب من ذلك جمال عبد الناصر، فكان دائمًا يقول -وهو اشتراكي- إن خصائصنا في الاشتراكية أنها دينية تعترف بالأديان وتسير في ركابها، وكان يميِّز بذلك بين اشتراكيَّته وشيوعية الشيوعيين في الاتحاد السوفيتي ومصر، ثم نعلم أنه

مع سلطاته المنفردة كان يعيِّن لمشيخة الأزهر من هم ذوو استقلالية فكرية وكفاءة فقهية مثل الشيخ محمود شلتوت، والشيخ حسن مأمون. ووضع هو الدائرة الإسلامية في إطار الدوائر الثلاثة التي تكلَّم عنها في كتابه «فلسفة الثورة»، وإن كان قد استخدم في سياساته أكثر دائرتي العروبة والأفريقية دون الدائرة الإسلامية؛ ولكن ذلك يعود في ظني لا إلى خفوت إحساسه بالدائرة الإسلامية بقدر ما كان يعود إلى أن البلدين الإسلاميَّيْن القريبيْن من العرب والمماثليْن لمصر والأكثر نفاذًا -وهما تركيا وإيران- كانا ينتميان لحلف الأطلنطي تحت الزعامة الأمريكية، بينما عبد الناصر كان يدعو لعدم الانحياز وعدم الدخول في الأحلاف ويقوِّي علاقته بالاتحاد السوفيتي في مواجهة الأطماع الأمريكية. وأنا في ظني أن دخول تركيا وإيران لحلف الأطلنطي، كنا نتصوَّر قديماً أنه كان انصياعًا للاستعمار الأمريكي والغربي، ولكني أدركت بعد ذلك أن هذين البلدين بالذات كان لهما إحساس بالخطر على أمنهما القومي من وجود روسيا والاتحاد السوفيتي على حدودهما الشمالية، ولهما معًا تاريخ قديم من القرن الثامن عشر ضدَّ الأطماع الروسية فيهما وفي أراضيهما بغية وصول روسيا إلى المياه الدافئة للبحر الأسود والخليج الفارسي اتباعًا لنصيحة قديمة في السياسة الروسية، وأن الإمبراطور بطرس الأكبر -الذي تُوفي سنة ١٧٢٥- أوصى بأنه لا بدَّ من الوصول للبلطيق والوصول للمياه الدافئة... وقد كانت لهم حروب سابقة مع إيران وتركيا لهذا الغرض.

الشعب لا يلحظ هذا النوع من العلمانيِّين..؟

علمانية السياسيِّين غير علمانية المثقَّفين، علمانية السياسيِّين حذرة وتبتعد عن إثارة المشاعر، وإن كانت عند اللزوم مع السياسي المستبد، وإن وجدت أن الشعب ينضمُّ إلى تنظيمات إسلامية فهي تعمل على أن تثير التناقض بين الفكر الإسلامي المجرَّد والفكر العلماني المجرَّد لتجعلَها هي المعركة الأساسية ولتنقسم النخب حول هذا الأمر، وأمان المستبد هو أن يتصارع الناس من تحته ويتقاتل الشعب في

معارك فكرية من حوله تمنع تجمُّعهم عليه، وتخفِّف ضغوطهم عليه.

◄◄ الإسلاميون... هل الأفضل أن يظهروا متوحِّدين فيخيفون غيرهم؟ أم أن يوزعوا أنفسهم على المجالات المختلفة؟

حسب الظروف، والظروف يحوطها أمران:

- أن تظهر متناثرة لأن ليس هناك من جامع لها، وتظهر ساعتها في نطاقاتها المحدودة.

- ثم بعد أن تظهر بهذا التعدُّد يقوم عليها واجب أن يتبادلوا بينهم جميعًا في إدراك المشتركات بينهم ليقووا بها في تحقيق ما يتوجب عليهم تحقيقه، أو ليقوى بها المشترك العام الذي يجمعهم جميعًا.

وهذان هما الأمران المقصودان:

أ- القيام أولًا في حدود الإمكانية ومراعاة الخصوصية.

ب- ثم التشارك بعد ذلك بمشتركات عامة.

◄◄ هل الحرب اليوم هي حرب على الإسلام؟ أم المسلمين؟ أم على الإسلاميين؟

هي على الإسلاميِّين، ولكن بعض الأقلام وأجهزة الإعلام تتجاوز هذا الأمر. بدأ ذلك في صورة الهجوم على التيار السياسي الإسلامي، ثم تحوَّل إلى جوانب دعويَّة وعلميَّة، وإلى العديد من علماء المسلمين وتراثهم وتاريخهم وثقافتهم ومفاهيمهم... والأمر ينتقل تدريجيًّا إلى: التربية الدينية، وتقييد المساجد والدعوة، وإلى إعادة تشكيل وتوظيف مؤسسة الأزهر، وإعادة إنتاج خطاب ديني مفرَّغ من المضمون وخادم للاستبداد، ومتهاون مع العلمانية.

وثمة موقفان من هذه الحرب:

الأول- يرى أنها خطر شديد على عقول الناس، وأنه قد ينتج من ورائها

تراجع شديد للثقافة الإسلامية، ومحو لما قامت به الدعوة والحركة الإسلامية عبر قرن أو عقود من الصحوة، وأن ذلك قد يؤول حتماً إلى انتكاسات وطنية وحضارية خطيرة، سيصعب تداركها إذا لم تواجَه من الآن.

الآخر- يمثِّل رؤية غير قلقة بشأن الناس وعامة الشعب/ الأمة، ويرى أن هذه الدعاية الصاخبة من الإعلام والنخب الثقافية والسياسية لن تصل إلى أعماق المشاعر الدينية، خاصة أنها تأتي وسط تداعيات اقتصادية كارثية تقع على رؤوس الناس، فالناس منصرفون عن هذا الجدل العقيم... إن سنين من العلمانية ومحاولات العلمنة ذهبت أدراج الرياح، وعاد المجتمع وأفراده يستأنفون إسلامهم كأن شيئًا لم يكن.

ومع ذلك فإن الحالة الإسلامية يجب الاستمرار في تقييمها كل حين، وهذا من مهام مراكز الأبحاث وإصداراتها، أن تراقب تطوُّراتها على نحو طولي وعرضي، ومتعدِّد المسارات، لأن التراجع في مجال يوازنه تقدُّم في مجال آخر، ولا بدَّ من أن نتبيَّن دلالة ذلك بصفة دائمة.

ويكمل ذلك ضرورة دراسة وتقييم الحالة العلمانية، خاصة تحوُّلاتها منذ الثلث الأخير من القرن العشرين، فقد تراجعت العلمانية وتجلِّياتها الوطنية والقومية وتوابعها الرأسمالية والليبرالية واليسارية... تراجعًا كبيرًا، والسبب الأساس أن العلمانية بين عامي ١٩١٩-١٩٧٥ على سبيل التقريب، تخلَّت تدريجيًّا عن اثنين من أهمِّ مسوِّغاتها إن لم يكونا المسوِّغين الوحيدين لها: الوطنية ثم الديمقراطية. كان مشروع الوفد بعد ١٩١٩ علمانيًّا والنخبة السياسية السائدة علمانية، لكنها علمانية وطنية تسعى إلى الاستقلال بالوطن وإرادته وإزاحة الاحتلال السياسي والعسكري لمصر. وفي الوقت ذاته كانت ديمقراطية نوعًا، أو تحتكم في تفاعلاتها السياسية إلى الإرادة الشعبية؛ ومن ثم جرى تصنيف القوى على أساس هذا المعيار: إما ديمقراطية منحازة لاختيار الشعب، وإما تابعة للقصر أو للإنجليز،

ومن ثمَّ غير ديمقراطية، وعلى هذا التصنيف سارت الحقبة الليبرالية.

كان عبد الناصر آخر نموذج للعلماني الوطني، لكنه لم يكن ديمقراطيًّا، وفصل فصلًا باتًّا بين القضيَّتين، فزاد انكشاف العلمانية المصرية (والعربية)، وارتبطت القومية العربية في الحكم بالدكتاتورية، وبالأخص: الدكتاتورية العسكرية. فلمَّا تداعت أركان هذه القومية العلمانية عقب ترتيبات ما بعد انتصار أكتوبر ١٩٧٣، وجاءت كامب ديفيد ومعاهدة السلام المصرية-الإسرائيلية؛ دخلت العلمانية المصرية والعربية في تحوُّلها الأخير، معرَّاة من ثوابتها: الوطنية والقومية والديمقراطية. وأصبحت القوى العلمانية نازعة إلى الانصراف أكثر وأكثر عن الشعوب، وتنفر من الاتصال المباشر بها، وتستبدل بواقع الشعوب تصوُّرًا افتراضيًّا، وغالبًا يكون سلبيًّا. ومن ثمَّ تحوَّل قطاع كبير منها إلى استبطان عداء حقيقي للديمقراطية الحقيقية مع الاحتفاظ بشعارها لزوم الوجاهة والمواءمة السياسية، لا سيما تجاه الخارج. ومن ثم تقاربت هذه النخب المثقَّفة العلمانية جدًّا مع النخب الحاكمة غير المثقَّفة ولكن الاستبدادية.

في أواخر الثمانينيَّات، ومع تفكُّك الاتحاد السوفيتي، وتداعي المعسكر الشرقي، وإعلان الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية انتصاره في الحرب الباردة التي قاربت نصف القرن، وتدشين عملية وحالة العولمة الغربية (أو تنميط العالم على النمط الغربي والأمريكي باسم الأوربة والأمركة)، وإشعال فتيل صدام الحضارات، وصراع الثقافات؛ في ظلِّ هذه الظروف اختار التيار الليبرالي -ومن لحق به من بقايا القوميِّين واليساريِّين- الانحياز إلى مزيد من التبعيَّة باسم المواكبة، واستكمالًا لمسلسل التغريب باسم المعاصرة الذي شغلوا به فكرهم وحركتهم عبر القرن العشرين.

ومن ثمَّ آلَت التطورات بالتكوينات العلمانية في مصر إلى استمراء حالة المعارضة المستأنسة لحكم دكتاتوري لا يضمن لهم وصولًا، أو مشاركة فعلية

فيه، بقدر ما يضمن لهم ألا يكون البديل هو الإسلاميِّين. وهذا ما كشفتْه بشدَّة الثورات العربية منذ عام ٢٠١١ وحتى الآن.

نحن الآن أمام نمطين من العلمانية يفيدنا التمييز بينهما: علمانية العقيدة، وهو نمط شديد العداء للدين، وبالأخص الإسلام، ويسعى بكل جهده إلى تقليله وتحجيمه، وتقوم عليه نخبة محدودة تتنمَّر الآن، وتستغل الأجواء القمعيَّة لبثِّ سمومها بصورة أكثر فجاجة من ذي قبل. والنمط الآخر هو علمانية الممارسة ويقوم عليها مستبدُّون وأصحاب مصالح يرون في التيار السياسي الإسلامي خطرًا عليهم ويتضامنون مع النمط الأول من باب الاشتراك في عدو واحد هو «الإسلاميون».

ومن ناحية أخرى، ثمة تقييم واجب للحالة المسيحية في مصر، فمن حق المسيحيِّين أن تنتابهم حيرة بين كونهم دينيِّين وبين الترويج لمخاوف عندهم من الإسلاميِّين ومشروعهم، ومن ثَمَّ يُدفع بهم لمؤازرة العلمانيِّين. تزداد الحيرة في الحالة المسيحية، لأنها لا تعرف من المسيحية إلا أنها «دين محض» أو «محض دين» منفصل ومتعالٍ عن أمور الدنيا، بخلاف الإسلام. ومن ثم فإن التناقض الذي يقع فيه العلماني حين يصادم الإسلامية التي فيها الدنيا مع الدين، وفيها ما هو دنيوي عملي زماني، ويصادف المسيحية التي هي روحية بحتة، هذا التناقض لا يشبهه إلا تناقض المسيحيِّين بالانحياز إلى العلمانية التي لا مشترك بينهم وبينها إلا على حساب المسيحية والتمسُّك بها، وينفرون من الإسلامية التي تشاركهم احترام الروحي والديني والمقدس.

ومن ثم فإن الخط المغالي في مؤازرة الاستبداد والعلمانية والصفقة غير المتَّسقة التي تجرُّ قيادةُ الكنيسة المسيحيِّين إليها تزيد من طائفيَّتهم على حساب وطنيَّتهم وانخراطهم في الجماعة الوطنية، مع الأغلبية المسلمة.

إن المسار الراهن يمضي ولا ينظر أبعد من قدميه، حين لا يرى أنه يقطع

المجتمع ويعمِّق الصراع الطائفي بين الفئات والتنويعات التي لا يلزم أن تتصادم، ما لم تصرَّ على تضييق عقولهم.

ومن المهم ملاحظة مشروع «طأفنة» مصر على ضوء الصراع الراهن منذ الثورات.

فالعلمانيون لا يتعاملون باعتبارهم قوة ذات فكر ومشروع مفتوح للجميع، بقدر ما يبحثون لأنفسهم عن حقوق وضمانات حماية على طريقة الطوائف والأقليات، وبالمثل تفعل الكنيسة والقيادات المسيحية، بل إن خطاب المؤسسة العسكرية، والمؤسسة القضائية، وبعض الفئات... يعتمد منطق المحاصصة التي لا تجعل من مصر وطنًا، بل شركة مساهمة، أو مستوطنات محتلَّة. وهذا من أخطر ما يمكن أن تؤول إليه أوضاعنا.

◄◄ وماذا عن مطالبات بعض الأقباط ومنهم قساوسة بعدم تحكيم الإسلام في مصر عملا بالمساواة؟

الجماعة الوطنية عندنا مكوَّنة من أغلبية مسلمة وأقلية مسيحية، وهذه الجماعة الوطنية يجب أن يكون لها نظام واحد في شؤونها العامة... وهذا يوجب المساواة بين المواطنين في هذا الأمر، تبقى المرجعية الفكرية العامة حسب الثقافة السائدة في المجتمع، وهي التي تصدر عنها النظم والقوانين والأحكام وفقًا لما تسعه هذه الثقافة العامة والمرجعية الفكرية من أساليب تنظيم العلاقات بين المواطنين. وما دامت الفكرية العقيدية المستخلصة من الثقافة العامة تسع المساواة بين المواطنين جميعًا وإن اختلفت أديانهم... فيكون هذا هو النظام.

فكرية الأغلبية السائدة لا تتنازل عن أصلٍ من أصول عقدها، إنما تعمل في إطار ما يأتي منها من أحكام. وقد سبق أن ذكرنا في كتابات سابقة أن المساواة بين المسلمين والمسيحيِّين في حقوق المواطنة هي ممَّا يسعه الفكر الإسلامي ويوصِي به ويحتِّمه.

وهذا يردُّنا إلى المخرج والبحث عن حلٍّ لهذا الإشكال المعضل... أين هو؟

الذي أراه أنه ينبغي استعادة نموذج وصيغة «القيادة الإسلامية الوطنية الديمقراطية»، التي مثَّلتها نماذج نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: خير الدين التونسي، عبد القادر الجزائري، أحمد عرابي، المهدي، السنوسي، عبد الكريم الخطابي، محمد عبده، ابن باديس، البشير الإبراهيمي... يجب أن ننتقل من حالة الصراع مع الإسلام كما تقودها السلطات والنخب الراهنة، أو الصراع على الإسلام كما تفعل كثير من القوى الإسلامية، إلى إدارة الصراع الحياتي بالإسلام، أي أن ننتقل من الفكر وبقائه، إلى الممارسة واكتساب الخبرات.

ثورة يناير قامت من أجل الديمقراطية وليس لكي يكون فريق معيَّن في الحكم، ولا لتكون الحركة الشعبية كلها في الحكم. المكسب لم يكن السيطرة على الحكم وإنما المساهمة في دخول جهاز الدولة مع -وهذا ليس أقل أهمية- أن نضمن إمكانيات التخرُّج والتجمُّع الجماهيري الواسع والمتعدِّد بشكل يستقل عن سيطرة الدولة عليه، وأن يبقى فعَّالًا مؤثِّرًا، ولهذا كان موضوع الجمعية التأسيسية لتشكيل الدستور لا ليكون بالتوافق، لأن التوافق هنا سيكون من المجلس العسكري بالتوافق مع من يشاء من النُّخب، وإنما يكون عبر برلمان منتخب انتخابًا حرًّا ونزيها، وهؤلاء هم من يختارون اختيارًا حرًّا من يضع الدستور. كانت أهم نقطة عندنا سرعة إنشاء برلمان (مجلس شعب) في انتخابات حرَّة نزيهة، وهو من يساهم بعد ذلك في وضع الدستور بلجنة يختارها. وقلنا ليس مجلس الشعب بذاته هو من يضع الدستور، لأنه قد يحتاج إلى كفاءات ومهارات علمية وفنية ومهنية قد لا يوفِّرها الانتخاب المباشر من الجماهير. من أجل ذلك قلنا لنجمع بين الاختيار الشعبي وبين توفير الكفاءات الفنية، ما يجعل مجلس الشعب (البرلمان) منتخبًا وهو الذي يختار اللجنة.

التوافق كان سيجعل المسألة تنحصر في من بيده سلطة إصدار القرار وهو المجلس العسكري، وبين النخب العلمانية المسيطرة على الإعلام وأجهزته،

وتصوغ الأخبار، وتصوغ الأمور وفقًا لهويَّتها الذاتية، وكان مقصود التوافق وقتها أن تنحصر سلطة الاختيار في هذين التكوينيْن ونحن نريد له أن يكون شعبيًّا وأهليًّا بالمعنى العام الذي لا تتيحه إلا انتخابات حرَّة ونزيهة في ظروف زخم وحراك شعبي ولَّدته الثورة.

المآلات الواقعية أن عندنا ثلاث قوى: قوة الحركة الشعبية وتتمثَّل في التنظيمات ذات الوجود الشعبي، وفي ما يسفر عنه مجلس النواب/ الشعب من خلال انتخاباته، وفي الدولة كجهاز والجيش هو عمودها الفقري، والقوى السياسية وما يسمَّى بالليبراليِّين والعلمانيِّين وقوَّتهم ليست قوة ذاتية ولا شعبية، ولكنها ترد من سيطرتهم على الإعلام وأجهزة التخاطب العام. والجيش كان بعيدًا عن السياسة، لكنه جزء من الدولة، وكان أقلَّ انخراطًا في السياسة من الشرطة مثلًا، لكن يستحيل استبعاده من هذا الأمر، وهم لن يرضوا إلا بالسيطرة الكاملة، كل ما فعلته ثورة يناير هي أنها أعطت الشعب الحق والقدرة لأول مرة أن يعبِّر عن ذاته من خلال تكوينات منتخبة: برلمان وتكوينات شعبية حرة، وبدون هذه المكاسب سنعود إلى ما كنا عليه في زمن حسني مبارك وسيطرة جهاز الدولة.

نعم لقد كانت ثورة... وكون هذا فشل فإنه لا يعني أن تكون المحاولة خطأً، هل كان علينا أن نخضع للدولة الاستبدادية أم أن نغتنم أية فرصة لكي نمكِّن للشعب من الحق في حياة ديمقراطية حقيقية؟!

العلاقة بين السياسي والدعوي

◄◄ كيف تصوِّرون العلاقة بين السياسي والدعوي خاصة أنكم تؤكِّدون عليها كثيرًا وتعتبرون الخلط فيها سببًا لمشكلات كبيرة خاصَّة في الحركة الإسلامية؟

الدعوة والسياسة نأخذ كلًّا منهما بالشكل الذي يناسبه، هذا نوع من النشاط يختلف عن نوع النشاط الآخر... كل منهما له رجاله وله هيئاته وله متخصِّصون

فيه... الفرق بينهما ليس فرقًا يتعلَّق بالأُسس المبدئية العامة، ولكنه فرق يتعلَّق بنوع النشاط المؤدَّى... فالفرق بين الدعوي والسياسي لا يتعلَّق بأن أحدهما يغني عن الآخر، ولا يتعلَّق بأن أحدهما مستقل في أثره عن الآخر، ولكن الفارق بينهما كما نقول عن الفرق بين الفقه وعلم الكلام، وكالفرق بين أصول الفقه وأصول الدين، وكالفرق بين القاضي والمحامي، والفرق بين المهندس العماري والمهندس الإنشائي، والفرق بين الطبيب الجراح والطبيب الباطني... هذه ليست خلافات بين أهل كل مهنة ولكنها تنوُّعات في التخصُّص، وأساليب العمل ونوعية المشكلات التي يتعرَّض لها ونوعيات المواجهة اللازمة لها، وهو نوع من التمييز بين التخصُّصات المختلفة في أداء النشاط العام. ولكلٍّ وجهة هو موليِّها في هذا الشأن، ولكلٍّ رجال مؤهَّلون للقيام به بحكم خبراتهم وأساليب عملهم، ولكلٍّ هيئات تقوم بهذا الأداء النوعي المتميِّز، عبر أساليب تشكُّل هذه الهيئات والمؤسَّسات... ولا يصلح أحدهما بديلًا عن الآخر، كما لا يصلح أحدهما أن يمارسه أهل التخصُّص الآخر لفوات الخبرة وفوات نوعيات الخبرة المتطلَّبة لكلٍّ منهما.

ونحن عندما نتكلَّم هنا عن الجانب السياسي لا نتكلَّم عنه بوصفه بديلًا عن الجانب الدعوي حيث يقوم بإزائه وعلى تواز معه، ولكنه لا يحلُّ محلَّه، بمعنى أن العمل الدعوي لا يصلح أن يحلَّ محلَّ العمل السياسي. ومن أخطائنا التاريخية في هذا المجال أن الدعاة مارسوا السياسة بأساليب الدعوة في أحيانٍ عديدة فلم يوفَّقوا، وتركونا نحتاج إلى إثارة هذا الأمر كتجربة يتعيَّن الاستفادة منها.

فكلٌّ منهما فرع من فروع المعرفة ووجه من وجوه النشاط الفكري والاجتماعي، أؤكِّد: لا يغني عن الآخر، ولكنه يختصُّ بوجه من وجوه التعامل في المجتمع؛ أو هو بعبارة أدق، هو تمييز بين وجه من وجوه التخصُّص العقلي والإنساني، وبين وجه آخر من وجوه التخصُّص العقلي والإنساني.

علم السياسة والنشاط السياسي كل منهما يقوم ويتعلَّق بإدارة الجماعة

السياسية وإدارة المجتمع وناسه، وهذا الأمر يحتاج إلى تكوينات مؤسَّسية ذات قدرة على إنفاذ القول بالقوة المادية عند الاقتضاء لصالح الجماعة وضد النشاط الضارِّ بها في تفصيلاته وفي عموميَّاته.

بينما الدعوة في الغالب تتعلَّق بالتكوين الفكري السائد في الجماعة البشرية المعيَّنة، أو الذي يجب أن يسود فيها، وبمعالجة وجوه النقص والعلل المتعلِّقة بهذا الجانب الذي يظهر في الأفكار السائدة لدى الناس أو بعضهم كما يظهر في تعاملاتهم السلوكية وأخلاقيَّاتهم.

ولذلك فعلم السياسة يتَّجه للسلطة في النهاية، سواء فيما تمارسه السلطة من وجوه نشاط الإدارة للجماعة وحفظها، أو فيما يُعدُّ من تكوينات تنظيمية تتعلَّق بنشاطها ووجوه الإصلاح ووجوه النشاط الذي تمارسه السلطة، فهو إما يتعلَّق بسياسات الدولة أو بالسياسات البديلة أو الموازية التي تُقترح لأن تتَّخذها الدولة وتمارسها. ولذلك فهو دائماً يتكلَّم عن المؤسسات التي تقوم بهذه الوظيفة وتعالج ما يواجه الجماعة من وجوه خطر وتزيل ما يحلُّ عليها من أضرار.

أمَّا النشاط الدعوي فهو يتعلَّق بالتكوين الفكري العقيدي والسلوكي لدى الجماعة أفرادًا وجماعات، ويدعو لما فيه اقتناع بالخير والصالح العام، للاقتناع به ثم المطالبة به، كما يدعو إلى معالجة ما يطرأ على الفكر والسلوك من عيوب.

لا شك طبعًا أن ثمة علاقة بين الأمرين ولا ينفصل أحدهما عن الآخر قط، ولكن المسألة هي مسألة وجه تخصُّص في الممارسة مع الخبرات، فأحدهما يتوجَّه لمؤسسات الدولة بما تملك من سلطات مادية ومعنوية، والآخر يتوجَّه لجماهير الشعب للإقناع وللممارسة العامة، وبه يتكوَّن ما نسمِّيه الفكر السائد في المجتمع. وطبعًا فإن هذا الفكر السائد له آثاره وضغوطه على سياسات الدولة وعلى الحياة السياسية وانعكاساته عليها، وله أثره المباشر في وجوب ما تلتزم به الدولة وما

تقوم عليه تشكُّلاتها السياسية في ممارساتها، ومن هنا يرد أثره في هذا الشأن.

وإذا أردنا أن نضرب مثلًا في ذلك، وهو أن الدعوة تتعلَّق بصناعة الخامة الأساسية وتشكيل الخصائص الأساسية لهذه الخامة، أما السياسة فتتعلَّق بتكوين الآلات والأجهزة التي يجب أن تتشكَّل من هذه الخامة لكي تحقِّق أغراضًا معيَّنة.

ولذلك فإن الدعوة وما تؤدِّي إليه تكون الأصل المرجوع إليه في الشؤون المختلفة، وبها أعرف الصواب والخطأ. ثم يأتي بعد ذلك نشاط الدولة والسياسي وكذلك المؤسسات السياسية في المجتمع كالأحزاب وغيرها التي تقترح الحلول والأساليب والإجراءات ومشاريع القرارات التي يصلح بها المجتمع، وتعالج ما تُعانيه الجماعة من أوزار، وتحقِّق ما تطمح إليه من صوالح. مقيسة -في ذلك كله- بما ترسَّب في وعي الناس من مرجعيات للصواب والخطأ حسب الفكر السائد لدى الجماعة.

فالدعوة -إن جاز لي أن أحدِّد في عبارة ضيِّقة الفرق في المؤدَّى- ترسم لي أوضاع الصواب والخطأ، أما السياسة فتحدِّد لي أوضاع الصحة والبطلان.

أمر الصحة والبطلان يتعلَّق بإجراءات محدَّدة وسياسات وتعاملات معيَّنة للمؤسسات والأفراد العاملين؛ يؤدِّي للإنفاذ أو عدم الإنفاذ للأثر المادِّي الملموس لقرار معيَّن أو لتصرُّف معيَّن. أمَّا ما أقصده بالصواب والخطأ فهو المرجعية الأساسية التي أصدر عنها في تحديد ما هو صحيح وما هو باطل.

العمل السياسي لا يكتفي بالمؤيِّدين لأيَّة فكرة أو هدف سياسي ولكنه يتطلَّب معرفة مَن القريب ومَن البعيد، ومدى القرب ومدى البعد... لكل تيار ولكل اتِّجاه، يقتضي النظر في إمكانية التفاعل مع المختلفين، تحالفًا مع المقاربين منهم، وتباعُدًا مع المتباعدين المتناقضين، ويقتضي معرفة حجم المشتركات بين التيارات السياسية المختلفة وكيفية التعامل معها ولأيِّ مدى يجري هذا التعامل وحجم

المختلفات وكيفية تجنُّبها وإمكانيات ذلك، كما يقتضي معرفة التاريخ السياسي والاجتماعي للمجتمع وتجارب الآخرين في البلاد المختلفة سواء فيما يتعلَّق بالمشكلات السياسية العامة أو الاجتماعية وإدراك الحلول لها، وسواء بالنسبة للمختلفين عنا في ذلك أو المقرَّبين منَّا في إطار الشعوب الإسلامية بما لهم من تجارب، وكل ذلك يقتضي أيضًا ليس معرفته فحسب، ولكن أن يكون من برامج التنشئة السياسية في الحياة العملية والواقعية.

ما الذي يفرق هذا الطرح عن الطرح العلماني؟

العلماني لا يصدر عن مرجعية إسلامية أصلًا، وتعطيه العلمانية أصولًا عقيدية تتعلَّق بالفصل الكامل بين العقيدة الدينية وبين أحوال الناس المعيشة، ولها دعوة أيضًا في هذا الأمر، وممارسة هي الفصل بين أحكام الدين وبين الحياة المعيشة ومقتضياتها.

أما المتدين فيأخذ من دينه لا العبادات وحدها، ولكن الأسس والأحكام الواردة في دينه، والمتعلِّقة بالمعاملات بين الناس وبأنشطة الحكم والحكَّام وغير ذلك.

ولذلك فالعلماني له دعوة، وله سياسة، وهو يفصل بينهما أو بالأدقِّ يميِّز بينهما، فلديه مؤسَّسات تقوم بالدعوة وتتمثَّل في فنون كثيرة ومنها القصة والمسرح وكتابات نظرية كثيرة في هذا الشأن، وأنشطة فلسفية، وله ممارسات سياسية تصدر عن مفهوم للصالح العام منبتِّ الصلة عمَّا يسود بين الناس من فكر وارد من عقائدهم الدينية.

هناك فارق آخر بين الدعوي والسياسي، وهو فارق تخصُّصي أيضًا. إن الدعوة بحسبانها موجَّهة للناس لتأكيد ما هو الصواب وما هو الخطأ، أو ما هو الحسن والقبيح بتعبير علماء الكلام، فإن الداعي دائمًا هو صاحب الرأي الصائب الذي يريد أن ينقله إلى مخطئين أو غير واعين، ونجاحه يتعيَّن في أن يتحوَّل المتلقِّي له إلى موقفه الفكري والسلوكي الذي يبحث عن هذا الفكر، وأساليبه في العمل كلها

أساليب ثقافية وحوارية، ولكنها في أثرها تصدر عن هذا الموقف: أن الداعي على صواب وأن المخاطب مطلوب منه أن يقتنع بذلك قناعة وممارسة.

أما في السياسة، فيقوم مثل هذا الجانب، ولكن يكون بجانبه جانب آخر وهو الإمكانيات المادية والاجتماعية المؤسسية التي تمكِّن من تنفيذ سياسات معيَّنة. فأنت كسياسي لا تفكر في أن تهدي الآخر إلى ما تراه صوابًا فحسب، ولكنك تحدِّد هدفك السياسي وتستطلع من الآخرين -مع خلافهم معك وبقائهم مختلفين عنك- ما هو المشترك بينك وبينهم لكي تعملوا معًا في هذا الإطار المشترك، وهل مساحة المشتركات تسمح بالعمل السياسي معًا لتحقيق أهداف معينة، وإلى أي مدى يكون ذلك؟ وهل الخلافات تعوق هذا الأمر أم لا تعوقه؟

أنت في الدعوة تريد للمخاطب أن يكون مثلك وأن يصير إلى أن يكون مثلك في السلوك والتفكير، وأنت في السياسة تنظر إلى المختلف معك وتبحث عن المشترك بينكما، وكيف يمكِّنكما هذا المشترك من العمل معًا؟ وإلى أيِّ مدى؟

ولذلك ففكرة التحالفات تكون في مجال السياسة بين المختلفين حول ما يتَّفقون عليه من أهداف سياسية واجتماعية. أمَّا في جانب الدعوة ففي إطار المجال الدعوى لا تقوم هذه الإمكانية من التحالف، ولذلك فإننا نلحظ أن العاملين من الدعاة بالسياسة كانوا لا يستطيعون القيام بهذا التمييز وأعاقهم هذا في العمل السياسي وأثَّر ذلك على نجاحهم الدعوي.

◄◄ ألم يكن جزء من الدعاة استيعابيِّين للآخرين وعندهم استعدادات للتحالف بل التآلف مع المختلفين حتى من العلمانيِّين البارزين؟

هناك فارق آخر: هل تحدِّد دورك وممارستك لتحديد سياسي أم لتحديد دعوي؟

التحديد السياسي يجعلك تنظر إلى التكوينات السياسية التي يمكن أن تمسك بالسلطة إلى أن تصل إليها لتحقيق أهداف سياسية... لا تنظر إلى القوى الفكرية

أو الشيوع الفكري وحسب، بل تنظر إلى الشيوع الفكري في إطار الدعوة وتنظر إلى أفكار البعيدين عنك في إطار الدعوة. أما في إطار السياسة فأنت تنظر في إطار القوة السياسية التي تمكِّن أو تعوق الحركة السياسية بالعمل السياسي من خلال أجهزة الدولة ومؤسَّساتها. ولذلك كان هناك نوع من أنواع التعامل الفكري في إطار الدعويِّ. لكن لم يظهر في إطار التكوينات المؤسَّسية التي تمكِّن من ممارسة سياسات معيَّنة من خلال الدولة.

هل يمكن أن نقول إن ثمَّة تضاربًا بين الدورين السياسي والدعوي للحركة الإسلامية؟ وألا يمكن الجمع بينهما في حركة واحدة؟

يمكن أن تنشأ تشكيلات سياسية وتشكيلات دعوية من داخل النسق الفكري والعقيدي، ولكنها تختلف وتتعارض، إننا ندرك أن الدعوي دعوي في إطار مفاهيمه وأساليبه في التعاون مع الآخرين، وأن للسياسي مجال آخر في هذا الشأن. وهذه أمور تحل في الواقع وفي التطبيق من خلال النظر المحسوس لظروف زمان ومكان محدَّد... لا بد أن يجلس الناس مع بعضهم البعض لأنه دائماً هناك مجال للاختلاف بين تكوينات وتخصُّصات مختلفة، وعلى أصحابها عندما تظهر هذه الأمور -إن كانوا ذوي أهداف واحدة في النهاية- أن يعرض كلٌّ تجربته على الآخر من أجل التنسيق وحل الخلافات.

سيكون دائماً خلاف بين الدعوي والسياسي. وفي البلاد التي عرفت مثلًا تنظيمات وطنية تطالب بالاستقلال كانت هناك خلافات تنشأ بين من يعتمدون في عملهم على استخراج المستعمر بالأساليب السلمية أو بالأساليب المسلَّحة. والتاريخ يعطينا أمثلة على ذلك. فمثلًا التنظيمات الوطنية التي كانت في بلاد عرفت لها فروع في الداخل وفروع في الخارج كان هناك خلاف بين فروع الحركة في الداخل وفي الخارج. كما يظهر الخلاف حين يحدث الاختلاف بين التخصُّصات والأساليب المؤدَّاة ووجوه الحياة المحيطة بالعمل.

وكذلك يمكن أن يحدث الخلاف بين العاملين بالسياسة والعاملين بالدعوة، والمخرج الأساسي هو التمسُّك بالهدف الأساسي وإنكار الذات إزاءه، ومراعاة الظروف المتباينة أو الانفتاح بينها والتنسيق بين المجالات المتباينة عند اللزوم، على أن يبقى كل في إطار مجاله الخاص وما يُمليه عليه من أوضاع.

المشكلة أن الذين قاموا بالتنظيمات الإسلامية كانوا دعاة، وخبرتهم خبرة دعاة، ويعملون بأساليب الدعوة وأدواتها، والدعوة مع لزومها وضرورتها تقتضي من الداعية أن يبذل جهده في نقل فكره إلى المدعوين، ونجاحه بقدر ما ينتمون إلى هذا الفكر، ومدى قدرته على نقل فكره إلى الآخرين، وإلى أن يصيروا مثله في التفكير... هذا مطلوب لكل دعوة، ولكل فكرة، ولكل تكوينات تتعلَّق بالدعوة والفكر، ولكن هناك فرق بينه وبين العمل السياسي... لأن العمل السياسي لا يقصد فيه إقناع الآخرين بما أقوله لهم وتمثُّلهم الكامل له، إنما هدفه تغيير الواقع الموجود من خلال آخرين وبالضغوط عليهم، وهو يحتاج فيما يحتاج إلى دراسة مدى قوة الحركة السياسية في التأثير على صاحب القرار، أو في أن تكون هي ذاتها صاحبة القرار في الواقع العملي... مدى قدرتها على ذلك وحدها أو بمشاركة آخرين... وهنا يرد النظر في الموقف من الآخرين، من هو قريب مني كاتِّجاه ويمكن أن يشاركني في ذات الهدف وتحقيقه سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، وإلى أيِّ مدى يمكن أن يشاركني في هذا الأمر فأتحالف معه ونتَّخذ معًا الأساليب والسياسات التي تمكِّن من أن تجمعنا تحقيقًا لهذا المشترك العام. ومن هو بعيد عني ويقتضي مني أن أحيِّده، بحيث لا يكون معي ولا ضدي، ومن هو خصمي فيما يجب أن أحقِّقه من نتائج بحيث يتعيَّن عليَّ أن أعمل مع الآخرين على إضعافه.

هذا شأن آخر غير الدعوة، وهي تحتاج إلى ما سبق أن قلته من قبل من تمرُّس في الحياة السياسية والاجتماعية ومعاركة أساليبها وإدراك للأدوات السائدة في ذات البلد المعنيِّ أو في تجارب الآخرين، مع المعايشة اليومية للأفراد والأناس

الذين تتكوَّن منهم الاتجاهات المختلفة.

أين أهل الفكر بين أهل الدعوة وأهل السياسة؟ أقصد المفكرين من أمثالكم وخاصة أهل الفكر السياسي... هل هم دعاة أم سياسيون؟

هناك أهل فكر تفكيرهم يغني العملية السياسية، وهناك آخرون تفكيرهم ونشاطهم يغذي العملية الدعوية.

في العملية السياسية أنت تدرس تفكيرك وتدرس أوضاع المجتمع عامة وتشكيلاته والسياسات الواجب اتخاذها، وتدرس تجارب الأمم الأخرى السياسية وتاريخها، وتستطلع الحلول المختلفة، تدرس الاقتصاد والسياسة والأوضاع الوطنية والأوضاع الاجتماعية المتعلِّقة بالناس والقوى السياسية المختلفة من حيث تكويناتها المؤسسية ومن حيث أثرها في النشاط السياسي وتتعامل مع هذا كله.

أما النشاط الدعوي، فهو يتعلَّق بأصول الفكر الذي تصدر عنه وما يجابهه في أفكار الناس، وفي الفكر السائد لديهم، وفي التعامل مع الأفكار المختلفة والمتعارضة، وكيفية الموافقة بينها إن أمكن، وتحديد الصالح من الضارِّ منها.

هناك تداخل بين قسمي أهل الفكر، ولذا المطلوب ليس الفصل إنما التمييز بين هذا الأمر وذاك الأمر. مثلًا حين أجد -وأنا في السياسة وأتعرَّض للوضع الاقتصادي- أحد الاقتصاديِّين اليساريِّين له دراسات في الاقتصاد الوطني مهمَّة جدًّا؛ فلا أرفضها، إنما أعرضها على فكري السياسي وفكري العام، وأستعين بمثل هذه الدراسات، دون أن يُخِلَّ ذلك من موقف الدعاة الإسلاميِّين منهم، وإدراكهم للفوارق الدعويَّة مع تيَّارهم الدعوي.

المسافة بين الفكر والحركة الإسلاميَّيْن... هل كانت إيجابية في عامَّة أمرها...؟

المفكرون كانت لهم قضاياهم ويقومون بها... إنما النقطة لا تتعلَّق بجهد

المفكرين الإسلاميِّين الذين أشرت إليهم كما في «المسلم المعاصر» بعلمائها الكبار الذين شرفت بعد ذلك أن أكون قريبًا منهم، ولكن الأمر يتعلَّق بالتكوين التنظيمي نفسه ورجاله وإعدادهم للعمل الفعلي اليومي والتربية السياسية التي يتربَّى بها رجال هذه التنظيمات التي لا تقتضي دراسة الفكر الإسلامي وتجدُّده فحسب، وإنما تقتضي أيضًا دراسة فكر الآخرين والحركات السياسية الأخرى وكيفية التعامل معها ووجوه الاختلاف ومساحاته، ووجوه التوافق ومساحاته.

واهتمامات الناس درجات، هناك من يهتم بالفكر ولا تجد له نشاطًا عمليًّا ذا شأن، وهناك من يهتم بالشأن العملي، وهناك من يتداولون أو يتناولون الأمرين بقدر ويمثلون همزة وصل بين هذا وذاك... وتظهر في الحياة هذه الأساليب بتنوُّعاتها... أنا أعرف نفسي في هذا الشأن ولا أعرف عن غيري كثيرًا... أعرف عن نفسي أنني أعالج المشكلات الفكرية وأهتم بها وأستطيع أن أنشغل بالصور الملموسة والتطبيقية للممارسات التي تجري بالنسبة لهذه المشاكل الفكرية.

فأنا لا أنظر للفكر بشكل منفصل عن الواقع أبدًا، وأستطيع دائمًا أن أنظر إلى الفكر من خلال مؤدَّاه الواقعي في ظروف الزمان والمكان الذي يمارس فيه، لا أن أنظر إليه مجرَّدًا عن واقعه التطبيقي. وما مكَّنني من هذا النظر هو أنني في العمل القانوني -الذي هو مهنتي الأساسية، اشتغلت فيه كقاض وظفت في مجلس الدولة- مارست وظيفتي القضاء والإفتاء، وهما وظيفتان توجبان على ممارسِهما أن يجمع بين القواعد الفقهية والأصولية والأحكام العامة، وبين مؤدَّاها في الواقع الملموس... سواء عندما يقضي كقاض في واقعة سبقت قضاءه ويحكم عليها بالصحة أو البطلان أو بترتيب آثار دون آثار، أو عمل إفتائي يسهم في تشكُّل عمل لا يزال في النشأة والتكوين، فأنا دائمًا كنت مربوطًا كقاض وكمُفْت بالمؤدَّى العملي للفكرة، وهذا أظنه درَّبني على أن أنظر إلى الأفكار في إطار مؤدَّاها العملي والواقعي في ظروف الزمان والمكان الذي مورست فيه أو ستُمارس فيه.

ولكن في نفس الوقت فأنا -بحكم هذه المهنة أيضًا- بعيد عن الممارسة الفعلية للفعل والتصدِّي له بنفسي في واقعه الملموس، ذلك لأنَّني كنت بعيدًا عن هذا الأمر، وهذا يؤدِّي إلى قلَّة خبرتي في الممارسة الفعلية.

⏮ بهذا نتساءل هل الفكر السياسي الإسلامي قدَّم سياسة بالمعنى الذي تقصده وتؤكِّده للسياسة والسياسي، أم مبادئ عامة أقرب إلى الدعوة؟

لا أقول إنه لم يقدِّم سياسة، لكن أقول غلبت عليه الدعوة، من حيث الدعوة والتنظيمات الدعوية، ومن حيث التجارب والأساليب ونظم العمل التي تعمل في العمل الدعوي... غلبت عليه.

يمكن أن تنظر إلى هذا من حيث التاريخ: الحزب الوطني لمصطفى كامل ومحمد فريد، كان يطالب بإخراج الإنجليز وإنشاء دستور، وكان في الوقت نفسه حزبًا إسلاميًّا، وفيه الشيخ عبد العزيز جاويش. وحزب مصر الفتاة حين ظهر نشأ في إطار الفكرية الإسلامية إلى حدٍّ ما، أو كان يقصد هذا، وبقي على هذا في تشكُّلاته في مراحله المختلفة، وفي سنة ١٩٣٩ -على ما أظن إن لم يخطئني الرقم- سمَّاه أحمد حسين «الحزب الإسلامي» ثم عاد إلى «مصر الفتاة» من جديد، وبقي يقول إن مرجعيته إسلامية، وبعدها سمَّى نفسه الحزب الاشتراكي بعد الحرب العالمية الثانية... وكذلك الحزب الوطني في صورته في الأربعينيات مع فتحي رضوان، وهذا كله كان يؤكِّد أن الجانبَ الإسلامي فيه جانبٌ مُرَاعًى.

جماعة الإخوان المسلمين حين ظهرت سنة ١٩٢٨ ظهرت كدعوة، ثم تشكَّل جانبٌ من سلوكها على النَّمط الذي تتشكَّل سلوكيَّات الأحزاب السياسية مع الثورة الفلسطينية ١٩٣٦، وأصبح لها هدف سياسي، وبدأ تحوُّلها إلى حزب سياسي، ثم كوَّنت تنظيمها الخاص للدفاع عن الوطن، سواء في فلسطين ضدَّ مشروع إنشاء دولة إسرائيل، أو في داخل مصر عندما أُعلن الكفاح المسلَّح ضدَّ

الاحتلال الإنجليزي لمصر سنة ١٩٥١، وقدَّمت شهداء في ذلك كله... ولكن بقيت النقطة: من هم الإخوان؟ حزب سياسي أم جمعية دعوة؟ لقد غلب على ثقافتها وتجاربها السياسية وفكرها عمومًا طابع الدعوة... وحدث ما حدث.

حتى حسن البنا، حين وصف الجماعة بالأوصاف المختلفة (ومنها حزب سياسي... وطريقة صوفية... ودعوة دينية...)، والفكرة أصلًا هي كذلك، ولكن لكلٍّ منها تشكيلُه الخاص به وأسلوبه في البناء المؤسَّسي والقضايا التي يهتمُّ بها والثقافة الفكرية، أكاد أقول الثقافة الفكرية المهنيَّة التي يتعيَّن أن يركِّز عليها، وأسلوب نظره في المشكلات التي يواجهها، وفيما يواجه الناس من أمور تقتضي الإصلاح، وأسلوب النظر في التشكيلات الأخرى التي يجب التعامل معها، كل في مجال عمله، واستقراء خبرات وتجارب الشعوب الأخرى كل في مجاله: السياسي، أو الدعوي... وهكذا. ولكل نوعِ تربيةٍ رجاله وعناصره على أساس القدرة والكفاءة في مثل الأمور التي يواجهها التنظيم الدعوي أو السياسي.

فمثلًا... التكوين السياسي يحتاج إلى قدرات تنظيمية في التعامل مع الناس وأساليب تختلف عن أساليب العمل الدعوي الذي يغلب عليه الطابع الفكري العام.

وبناء على ذلك فقد كان تجميع الدعوي مع السياسي في جماعة واحدة... كان مشكلة، والسؤال الذي طرحه الشيخ حسن البنا: هل هي حركة صوفية أو دعوة دينية أو حزب سياسي...؟ كان يمثِّل في الحقيقة ما تحتاجه مصر من كل هذه التشكيلات، بشرط أن يكون لكلٍّ منها تميُّزه من حيث الخبرات والتشكيلات المهنية والخبرات العملية.

عرف الفكر الإسلامي الفقهاء، وعرف المتكلِّمين، وعرف الصوفية، وعرف قوَّاد الجيوش، والسلاطين الذين يعملون في السياسة، ولكن كلًّا كان في مجاله التخصُّصي... عرف أبا جعفر المنصور سياسيًّا، وعرف أبا حنيفة النعمان فقيهًا،...

وكل كان يجري مجراه في إطار مجاله الفكري والاجتماعي دون تعارُض ودون أيِّ افتئات على مجال الآخرين. ولا زلنا نذكر أن أبا حنيفة رفض أن يكون قاضيًا.

◄◄ وعرف تاريخنا أيضًا الفقيه الجامع بين الفقه الشرعي وعلم السياسة ما يمكن أن نسمِّيه الفقيه السياسي؟

نعم بأن يكون له قسط من العمل السياسي لزيادة المعرفة، وأن يراعِي في ذلك ما تراكم عليه من خبرة سابقة، وأن يراعِي أيضًا وهو في تكوين مؤسَّسي قائم على الخبرة أن تكون المعارف متداولة في هذا المجال، كما يفيد التخصُّص القائم سواء كان دعوة أو سياسة، من حيث بناء الأعضاء وتكوين الوحدات وغير ذلك، ممَّا لا يخلُّ بوجوب التمييز المؤسَّسي والمهني بين كلِّ وجهٍ من وجوه النشاط الإسلامي.

◄◄ هل ينبغي أن نميز بين الشريعة والفقه، حتى لا يختلط الوحي المنزل بعملية فهمه والآراء المختلفة في الفهم؟

الشريعة ما ورد في الكتاب والسنة؛ وهي نصوص كلُّها... وكذلك ما استقرَّ عليه الفقهاء من حيث الإجماع... وهذه نصوص ملزمة بقدر ما تتَّسع معانيها من وجوه الإلزام، وأصل الالتزام بها بين البشر المؤمنين، هو أن القرآن نصٌّ مُوحًى به من الله سبحانه وتعالى بنصِّه، وأن السُّنة الشريفة موحًى بها كذلك من الله تعالى بمعانيها، وأن الإجماع وفقًا لما أجمع عليه الفقهاء المسلمون يختص بهذين النصَّين.

ثم يأتي بعد ذلك اجتهادات الفقهاء والعلماء المسلمين، في تفهُّم هذه النصوص، وتوليد الأحكام منها من خلال الضوابط التي وردت في علم أصول الفقه: كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وسدّ الذرائع وفتحها، وشرع من قبلنا. وهذه جهود بشر تنوَّعت فيها الآراء والمذاهب وتتنوَّع في تقديرها الآراء.

فنصوص الشريعة نصوصٌ واحدةٌ ولا يرد عليها جهدُ البشر إلا من حيث

دور مناهج إثبات ورود النصِّ، وهو ثابت قطعًا في حالة القرآن الكريم، وثابت بدرجات الوثوق المعروفة في علم مصطلح الحديث بالنسبة للسُّنة الشريفة. ومع الثبوت لا وجه للاجتهاد في الورود.

أما الفقه فهو ما يرد بعد ذلك، ويكون إعماله من خلال تطبيق هذه النصوص على وقائع الناس وأحوالهم من خلال ما عُرف من المصادر التالية والتي يدخل فيها جهد البشر في توليد المعاني من النصوص الأولى، وهي تكون جهدًا بشريًّا يحتمل التنوُّع ويحتمل التعدُّد في المذاهب والاجتهادات؛ وفقًا لما نعرفه من ضوابط وردتْ في علم أصول الفقه، الذي يُسَمَّى «علم منطق المسلمين».

والفقه ليس مجرد أقوال ترد على ألسنة الناس بما يتفهَّمونه أو بما يشيعونه من معانٍ يظنون أنها متولِّدة من النصوص، إنما هو ما التُزم في شأن توليد المعاني منه بأساليب علم أصول الفقه، الذي يسمىّ «علم منطق المسلمين»، وهو متعلِّق بكيفية تطبيق النصوص الثابتة على الوقائع المتغيِّرة، بالضبط والإحكام المنطقي والعقلي، فهو ليس أي رأي يُقال، أو أي معنًى يصدر عن هوى، إنما ينبغي أن يكون مصحوبًا بأدلَّته العقلية والمنهجية في استنباط المعاني من النصوص الثابتة والمحدَّدة وتطبيقها على الأحوال الجارية.

⏮ الفقه والفكر... ما المميِّز بينهما؟ بعض الناس ترفض مقولة فكر إسلامي وتقول: هو فقه وفقهاء وحسْب!

الفقه يحتاج إلى أسئلة محدَّدة في معاملات محدَّدة أو في مواقف محدَّدة، أو فيما نسمِّيه الآن مراكز قانونية محدَّدة ومدى جوازها وبأي صورة يكون جوازها من حيث المرجعية الإسلامية... تعاملات البنوك مثلًا، وكذلك تعاملات البورصة، ونظم الحكم نفسها... كل هذه المواضيع ما كان فيه مشكوك في مدى استيعاب الشريعة الإسلامية له، فنلجأ إلى المفتين والفقهاء.

حين نتكلَّم عن الفكر إنما نتكلَّم عن «التوجُّهات العامة» للسياسات ووجوه النشاط الشعبي والنظامي وتحديد أهدافها، فالفكر أعم من الفقه، ولكنهما يلتقيان دائماً في المرجعية الإسلامية لكل منهما.

لا توجد مشكلة في هذا الموضوع في ذهني... حيث لا تبدو نقطة في التعاملات أو التصرفات ومدى جوازها من ناحية الفقه الإسلامي إلا ولها جواب، سيُسأل في ذلك المفتون والفقهاء، ولكننا في الفكر السياسي نتكلَّم على أساس المرجعية الإسلامية وسيادتها، حيث نكون دائماً محتاجين إلى الصواب الشرعي فيما نأتيه أو نتركه من تصرُّفات حتى تكون لنا مراكز شرعية/ قانونية في تعاملاتنا الاقتصادية والسياسية.

نحتاج للبحث في الكتب المعاصرة وننظر ما فيها من استكمال أو نقص بالنسبة لأحوال المعيشة في أيامنا هذه، أظن أن هناك الكثير... نراجع في ذلك كتب الأساتذة في مصر وغير مصر، ورسائل الدكتوراه والماجستير التي نوقشت، ودراسات القانون المقارن التي أُعِدَّتْ من الباحثين والدارسين؛ سواء في الجامعات الدينية كالأزهر الشريف أو الجامعات الأهلية الأخرى الموجودة التي تهتم بالقانون المقارن... وننظر فيما هو ناقص في هذا الشأن فنوصي باستكماله.

لقد ظهر الأئمة الفقهاء وتكوَّنت مذاهبهم، لأن الناس سألتهم: ما هو الشرعي وما هو غير الشرعي؟ قالوا: نحن نبيع ونشتري... فما هو الصحيح وما هو الخطأ؟ فبدأ هؤلاء الفقهاء يستخرجون من النصوص الإجابات، ثم اختلفوا فتساءلوا عمَّا هي الأصول المرجوع إليها لحسم الخلافات أو الترجيح بينها؟ فالقضية تبدأ من احتياجات الناس لأمرٍ ما لكي يطبِّقوه في حياتهم اليومية... وهذه هي النقطة التي نعمل عليها اليوم: نريد أن نستعيد سيادة المرجعية الإسلامية بحيث يعود الناس يسألون عن أفعالهم وأحوالهم ومراكزهم من حيث المشروعية أو عدمها.

طالب الفقه المعاصر... هل هو قادر على أن يفعل ذلك؟

المحك في ذلك ما يُعرض عليه من أسئلة وما يطالَب به من احتياجات...

وأنا أرى أن عندنا من علماء الفقه الإسلامي من يستطيع أن يقوم بهذه المهمة في كل المجالات.

◄◄ وكيف ترى العلاقة بين الفقيه والسياسي؟

السياسي هو من يضع ما هو المطلوب سياسيًّا واجتماعيًّا، ثم يبدأ بعد ذلك جهد الفقيه حيث يبحث في كل ما هو مطلوب عن مدى شرعيَّته ومشروعيَّته. الاحتياجات يحدِّدها رجال السياسة ورجال البحث الاجتماعي، والفقيه يقوم بدوره بعد أن تُطرح الأسئلة عليه في هذه المجالات... ونفس الأمر فيما يتعلَّق بالتوجُّهات العامة.

والمؤسَّسية موجودة في هذا الباب ويجب أن تُفعَّل، فعلى المستوى الوضعي مثلًا عندنا مجلس الدولة تستفتيه الدولة فيما هو قانوني وغير قانوني... والمطلوب أن تكون الجهة التي تراجع القوانين مرجعيَّتها الفقه الإسلامي... وهذه يسيرة ولا إشكال فيها... وعمليات البحث في الفقه الإسلامي متاحة وميسَّرة لدى المتفقِّهين والفقهاء بل والعاملين في مجال القانون نفسه.

◄◄ هل نحتاج إلى إعادة تصنيف العمل الإسلامي أو التيار الإصلاحي على معايير عملية؟

لا بدَّ أن يبرز هذا التصنيف المتعلِّق بالتخصُّصات: القانونيون، السياسيون، الاقتصاديون، الاجتماعيون، الثقافيون، الفقهاء والمفتون، وذلك حتى نستدعي خبرات الخبراء في هذه المجالات. الفقيه دوره أن يجيب عن أسئلتك من الناحية الشرعية، ولكن المشكلة أنك لا تسأله في ظل أجواء علمانية. هذا التصنيف من الأهمية بمكان؛ إنه يبرز الواقع الإسلامي أكثر، ويحض على العمل في مجالات الفاعلية المتنوِّعة. وهذا ينطبق على كل المجالات المعرفية والعملية، ما اتَّفق مع مرجعيَّتنا نستبقيه ونسنده بأدلَّتها، وغيره يتم فرزه ويتم التغيير فيه حتى يتَّفق مع مرجعيَّتنا.

حدِّد الأسئلة وقدِّمها إلى الفقيه للإجابة عليها بعد ذلك. أنت تنظر في المواضيع من الناحية الشرعية: هل القوانين الحاضرة تسمح بتطبيق الحكم الشرعي أو لا تسمح؟ عندما تتحدَّد المرجعية بالإسلام سيتحدَّد السؤال: هل المرجعية الإسلامية تسمح بهذا الفعل أو لا تسمح في إطار التشريعات القائمة، أو مع تغييرها وفقًا لهذه المرجعية إن كانت مخالفة؟

أنت تسأل: هل يوجد مجيبون؟ وأنا أرد عليك بقولي: يجب أن يكون هناك متسائلون أولًا... السؤال يسبق الجواب، الاحتياج إلى السؤال يعتمد على انتمائك للمرجعية المشار إليها... القرآن يقول: (**عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ**)؟

وبالنسبة لتفعيل ذلك في تطبيق الشريعة أو تفعيل الفقه من خلال القانون فيبدأ هذا باستعراض التشريعات القائمة، نحدِّدها ونعرضها على الأصول الإسلامية، وننظر فيما يتَّفق منها مع هذه الأصول فيرتبط بها، وما يتعارض مع هذه الأصول فنضع الحلول المغايرة له من خلال المرجعية الإسلامية.

ماذا عن رؤية الفريق الآخر الذي يقول: نمسح كل الموجود من القوانين الوضعية «ونبدأ على نظيف»، حتى تكون المرجعية مصدرًا أصيلًا وواحدًا ولا يكون الشأن كالترقيع؟

خطأ يقينًا؛ لأنك لا تملك أن تغيِّر كل معاملات الناس كلها بين يوم وليلة، وما كان متَّفقًا مع فقهك استبْقه واستخْدمه من خلال مرجعيَّتك، وهذا سيسهِّل عليك كثيرًا تعديل ما يتأبَّى على هذه المرجعية من أحكام مخالفة حتى الآن.

أنا مشكلتي في عقد البيع مثلًا ليس في ضمانات البائع وحقوق المشتري، أنا مشكلتي في المرجعية التي تتحدَّد بها الضمانات والحقوق، لكل من الطرفين، إذن سأنظر فيما هو موافق وأعتبره، وأستخدمه من خلال هذه الموافقة، وما هو غير ذلك أسعى لتغييره.

هذا الكلام معناه أننا نستحثُّ الباحثين لسلوك هذا السبيل في أبحاثهم فيما يكتبونه، ونستحثُّ أساتذة الجامعة بأن يدرِّسوا في كلياتهم بهذا الأسلوب، ونستحثُّ القضاة والمحامين بأن يتعاملوا مع النصوص من خلال مرجعيَّتهم، وهكذا... نحن لسنا ضدَّ أن تتغيَّر القوانين، طبعًا هذا أسهل بكثير، لكن في ظروف تستعصي فيها الدولة والحاكمون على الاستجابة لمطالب الناس في هذا الشأن، فعلينا أن نمارسها فيما هو ممكن، ونطالب بتعديل ما ينحصر فيه عدم الإمكانية، مع استمرار مطالباتنا بالتعديلات الكاملة. هذان ليسا بديلين، ولكن لا يصح أن نجلس ننتظر حتى ينصلح الأمر كله مرة واحدة، نسعى في كل اتِّجاه ونتوكَّل على الله تعالى.

◄◄ لم تكتب عن المرأة/ الأسرة المصرية؟ لم ألحظ لك كتابات عن المرأة أو عناية خاصة بالكتابة عنها، اللهم إلا فيما يتعلَّق بالولايات العامة... كأن توجُّهك الاجتماعي مدمج في الفكر السياسي؟

نعم هكذا توجَّهت وليس لهذا سبب خاص، وأتصوَّر أن العلاقات الأسرية مهمَّة وجزء أساس من تكويننا الاجتماعي العام، نحن نعرف أننا نحيا في إطار مجتمعنا في هذا الشأن بما فيه من مثالب ومحاسن وتطوُّرات وتغيُّرات، ولكن شغلتني أمور أخرى كثيرة لعلها أقرب إلى تخصُّصاتي الفكريَّة والذهنيَّة والمهنيَّة. وليس يعني هذا تجاهلًا لمشكلات في أي مجال آخر. ففي الجانب الاقتصادي ثمة مشكلات كثيرة لم أتكلَّم عنها؛ لأن هناك المتخصِّصين في هذا الشأن يكتبون عنها، وكل منا يبحث في جوانب معيَّنة، وليس يعني ذلك أنها أهم من غيرها، ولكن هكذا توجَّه كل منا بحكم تشكُّله الفكري والحياتي والثقافي والمهني دون أن يدَّعي أن ما يتكلَّم عنه أهم من غيره.

والحقيقة أنه كان في ذهني في هذا الأمر المتعلِّق بمؤسَّسية الولايات العامة هو تكوُّن الجماعة الوطنية عمومًا، وتشكُّل الولايات العامة، ومنها تشكُّلها بالنسبة

للمرأة والأقليات الدينية غير الإسلامية ممَّن يشاركون في وصف المواطنة، وهنا كان الاجتهاد بالنسبة لي. وما جذبني إليه أنني مهتم بقضية الولايات العامة، ويمكن أن يكون أساس اهتمامي في الفكر السياسي هو موضوع المواطنة وموضوع الولايات العامة، وفي هذين الإطارين تدور كتاباتي الفكرية والسياسية خصوصًا في السنين الأخيرة.

في تعليقك على ندوة «بنت الشاطئ» قلت إنني لم أشعر أنني أقرأ لها باعتبارها امرأة إنما باعتبارها إنسانًا... ماذا قصدت بهذا التمييز؟

كنت أقصد أن كتاباتها لا تتعلَّق بالمشكلات الخاصة بالمرأة في المجتمع، فكتاباتها كلها من الناحية الثقافية والاجتماعية لا تركِّز فيها على موضوع المرأة وحقوق المرأة، إنما تتكلَّم عن الأوضاع العامة الأعم من هذا.

ثَمَّ تعليق لكم في كتاب «الحوار الإسلامي العلماني» على الإسلاميِّين أشرت فيه ربما إلى تقصيرهم في موضوع الأسرة أو المجال الاجتماعي... فهل لا يزال هذا الرأي قائمًا لديكم؟

كنت أقصد أن قضايا المساواة بين الرجل والمرأة في إطار الأسرة التي نميل إلى ترجيحها، وهو ترجيح للتفسيرات والاجتهادات الموصلة إليها في إطار الفكرية الإسلامية وأحكام التشريع الإسلامي... كنت أقصد أن هذا الميل لم يَسُدْ ويُعَمَّم، بعد أو لم يرجح تمامًا بعد بين التيارات الإسلامية.

لا زالت هذه القضايا -قضايا المساواة- لم تحصل على القدر الكافي من الاهتمام في إطار الأحكام الإسلامية والاجتهاد في إطارها... فلم يصل بعد إلى حدِّ الرُّجحان لدى الإسلاميِّين.

ما ساعد على عدم الحسم والرُّجحان في هذا الإطار أن قضية المرأة بالذات تلبَّست بأساليب الغرب في الزي وفي الحياة بشكل اختلط مع الحقوق الأساسية

للمرأة. ولذلك فإن انتشار الحجاب مثلًا بشكل طبيعي بين السيدات الآن، وتحصُّن المرأة في ملبسها بالشكل المنتشر في السنوات الأخيرة، هو من الأمور التي تساعد على عدم الخلط بين مثل هذه الظواهر الخاصة بالمسلك الغربي للمرأة في ملبسها وفي تصرُّفاتها، وبين الأحكام الأساسية المتعلِّقة بالحقوق والواجبات الخاصَّة بالمرأة في الإطار الإسلامي وبعض ما تتمتَّع به من شأن في هذا الأمر.

وأظن أنني عالجت شيئًا من هذا الأمر في المقدمة التي كتبتُها لكتاب الدكتورة هبة رؤوف (المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية)، ويمكن الرجوع إليه في هذا الشأن. وكنت فيها أتكلَّم عن حقوق المرأة، وأصبت فيه اجتهادًا أرجو أن يكون صحيحًا وأن يلقى اقتناعًا يتعلَّق بمساواة الرجل والمرأة في الولاية العامة؛ ذلك أننا لا نجد في القرآن ولا في السنة الصحيحة نصوصًا تعارض هذه المساواة، إنما استخلص المبدأ من فكرة الشهادة على التصرُّفات: أن تكون الشهادة برجلين أو رجل وامرأتين، واستُخلص من ذلك أن المرأة لا تكتمل ولايتها اكتمالها عند الرجل.

وكان اجتهادي في هذا الشأن أن الشهادة عمومًا هي وسيلة إثبات وليست ولاية، وأنها في هذا الوقت المبكر قبل انتشار الكتابة كانت هي الأساس في إثبات الوقائع، فكان لها من الحسم في الإثبات ما جعل الفقهاء يعتبرونها نوعًا من الولاية.

الآن مع انتشار وسائل الإثبات الأخرى من الكتابة والطباعة وغيرها، صارت الشهادة من أضعف وسائل الإثبات، وفقدت ما كان لها في الماضي من رجحان قوي في إثبات الوقائع، وبعدت بذلك تمامًا من أن يكون لها أثر في الأحكام يجعل شأنها شأن الولاية.

والولاية أصلًا ليست إثباتًا، ولكنها إنفاذ قول على الغير، والشهادة هي إثبات وليست إنفاذ قول على الغير.

ومن ثم فلا نجد عندنا نصًّا يفرق بين المرأة والرجل في موضوع الولاية، بعد أن يُستبعد ذلك التفسير المستفاد من اقتراب الشهادة من الولاية.

النقطة الثانية التي تحدَّثت فيها تتعلَّق بالمرأة وغير المرأة من غير المسلمين، والتي تتعلَّق بالولاية، وهي أن الولايات العامة اليوم أصبحت لا يملكها شخص بذاته ولا تناط بفرد بعينه: سلطانًا أو أميرًا أو قاضيًا أو مشرِّعًا، ولكنها صارت إلى هيئات عامَّة بما نسمِّيه في المصطلح الحديث «الشخصية المعنوية». وفكرة أن تكون الولاية للشخصية المعنوية لم تكن موجودة لدى الفقهاء المسلمين السابقين، ولكنها ليست ممَّا يأباه الفقه الإسلامي. والفقه الإسلامي يتمثَّل الشخصية الاعتبارية على الدوام في ثلاثة أمور؛ هي: الوقف الذي يقول إنه على حكم ملك الله وليس يملكه أحد من البشر، والمسجد الذي هو ملك لله سبحانه وتعالى بما يلحق به من أعيان لخدمته، وبيت المال بما فيه من أموال الرعية وأموال حكوماتهم.

فالفكرة أساسًا -فكرة الامتلاك المعنوي والإرادة المعنوية- قائمة لدى المسلمين، وأحيانًا كانوا يعبرون عنها بعبارة «في حكم ملك الله»، وأنها «حق الله» و«حق الجماعة» و«حق الرعية والناس»...

وهنا ما نتحدَّث عنه اليوم بتعبيراتنا الحديثة باسم الشخصية الاعتبارية أو الشخصية المعنوية التي شاعت في الكثير من الأمور، وصارت إليها تقريبًا كل تكوينات الأجهزة العامة التي تمارس الولاية العامة، أو يمكن أن تكون هي ما يعتبر حاكمًا ومديرًا لشؤون الناس في ولاياتهم العامة؛ ومن ثم يكون كل من يعمل بهذه الهيئات العامة ليس مالكًا للسلطة العامة، وإنما هو مشارك أو بتعبيرات الماوردي «يؤدِّي عن السلطان» و«يؤدِّي للسلطان» و«يشارك بالرأي»، ويجيز الماوردي لغير المسلمين أن يتولوه. وهذا يصدُق أيضًا في موضوع المرأة كذلك.

◄◄◄ يعني ذلك أن الإسلاميِّين لم يقصِّروا في شأن الأسرة ولم يزل الاجتهاد في قضية المساواة جاريًا، فماذا عن غيرها من مكونات المجتمع والقضية الاجتماعية كالوقف والصوفية؟

تقصير في شأن الأسرة... لا، جهود الدعوة أثَّرت شيئًا ملحوظًا في قضية

الأسرة والمرأة... لكن المفروض أن يعود الوقف الخيري إلى ما كان عليه بعيدًا عن سيطرة الدولة، وذلك لتمويل الأنشطة الأهلية، وتمويل العمل الأهلي، فلا يكون كل العمل مطلوبًا من الدولة وأجهزتها وحسْب.

ومطلوب أيضًا أن تنظيم حركات الصوفية وغيرها، شأنها شأن الجمعيات الأهلية جميعًا، يكون بعيدًا عن سيطرة الدولة، نحن نطالب أن تكون الجمعيات الأهلية بعيدة عن سيطرة الدولة، ولا بدَّ أن يدخل في هذا المجال أيضًا الطرق الصوفية، كتنظيمات أهلية؛ لأن الطرق الصوفية لمن يعتقد بها، منها جانب تنظيم عبادي، وفيها جوانب أخرى -كما عرفنا في التاريخ- تتعلَّق بالخدمات الاجتماعية والأهلية، كالكتاتيب والإشراف على المساجد وغير ذلك.

ومطلوب أيضًا إخراج المساجد من سيطرة الحكومة؛ لأنها جزء من النشاط الأهلي وتنظيم العبادة. فالناس لا تملك ما تملكه الحكومة من السيطرة على جوانب الأمن العام، ولكن مثل هذه الأنشطة لا ينبغي أن تدخل في سيطرة الحكومة.

هذه الأنشطة الأهلية لا بدَّ أن تعود كما كانت قديمًا بسيطرتها الأهلية بعيدًا عن هيمنة موظفي الحكومة.

لا أجد للإسلاميِّين نشاطًا مركَّزًا في هذه المجالات التي تحتاج إلى نشاط مركَّز. لأنني أظن أن هذه الأمور تقف من حيث الأهمية على قدر المستوى ذاته الذي يقف عليه تغيير التشريعات والتقنينات العامَّة لكي تكون من داخل المرجعية الإسلامية، وهي على ذات المستوى من الأهمية في هذه المسألة.

جهود الدعوة أثمرت في الأسرة لأن الدولة لا تزاحمها في هذا المجال، رغم صيحات العلمانيِّين كل حين... ولكن من ناحية الجانب الوظيفي الأمني للدولة، تصر الدولة وتشريعاتها الوضعيَّة على ألا يزاحَم الحاكم وأجهزته في هذا الشأن؛ لأن وحدات الأسرة وحدات صغيرة لا تمسُّ أمنَه، والدخول فيها يؤدِّي مباشرةً إلى تغييرات تشريعية تمسُّ الدين.

إذن المجال الفكري والتربوي كان مجالًا أهليًا في الإطار الإسلامي... فكيف سيطرت الدولة عليه؟ ولماذا استجاب المجتمع لهذا التسلُّط؟

نعم المجال الإسلامي الفكري والتربوي كان مجالًا أهليًّا، والدولة لم تدخل فيه إلا قليلًا قليلًا، حتى سيطرت عليه في القرن العشرين وخصوصًا بعد الحرب العالمية الأولى؛ لأن دولة محمد علي الحديثة التي نشأت في الفترة بين ١٨٢٠-١٨٤٨ بدواوينها المختلفة كانت دولة تتعلَّق بالعلوم الحديثة وحدها، وبالممارسات المهنية ذات التدريب والعلم الحديث. أما الجانب الآخذ عن الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي والدعوة الإسلامية فقد بقي على استقلاله في إطار الأنشطة الأهلية مدة طويلة أخذت بعدها تتناقص وتتآكل على مرِّ الزمان، حتى هيمنتْ عليها الدولة الحديثة... على مدى القرن العشرين.

كما ذكرت سابقًا، فمن أول ما تولَّى سيدنا أبو بكر الصديق -وهو أول حاكم يعرفه النظام الإسلامي وتعرفه المرجعيَّة الإسلاميَّة وأول من تولَّي الدولة الإسلامية كخليفة بعد رسول الله (عليه الصلاة والسلام)- أول كلمة قالها: أطيعوني ما أطعت الله ورسوله. وبهذا القول تجرَّدت سلطته باعترافه عن السلطة التشريعية، وأصبح -وفق تعبيراتنا الحديثة- ذا سلطة مقيدة، بأن أصبحت سلطته مقيَّدة بكتاب الله وسنة رسوله التي لا يملكها هو، ولا تصدر منه، إنما تشيع بين المسلمين جميعًا ويرجعون فيها إلى علمائهم ومفكِّريهم في المجال الأهلي الواسع، وهي نفسها: قرآن منزل من السماء ومكتوب بأجمعه من أيام الرسول ﷺ، وجُمع على عهد أبي بكر، وكُتب في مصحف واحد في عهد عثمان، وسُنَّة تتجمَّع من خلال الرواة بصرف النظر عن الحكَّام وأصحاب سلطة الدولة... فصارت السلطة التشريعية لها تكويناتها الأهلية بأعرافها وتقاليدها وضوابطها العلمية من خلال علماء وفقهاء وكتاب لم يعيِّنهم أحد في منصب وإنما اختارتهم الجماعة بنشاطها الأهلي بعيدًا عن السلطة، وصار من يملك التشريع هو من يعلم بما تورده

النصوص وبها تفسِّره وتطبِّقه على أحوال الناس بالفتوى. وصار القاضي الذي يعيِّنه الحاكم يعيِّنه لولاية القضاء، ولكنه لا يحكم بتشريعات يمليها عليه الحاكم، إنما يتبع في أحكامه نصوصًا وأحكامًا واجتهادات نشأت في الإطار الأهلي بحركة الفكر والثقافة في العلم والاجتهادات الفقهية في المساجد وغيرها.

وصار التعليم نفسه يجري بالإجازات التي يعطيها العلماء بما يملكون من عزوة فقهية وعلمية معترف بها من الأهالي لمن يرون أنهم أكفاء لتولِّي مهام العلم والتفسير والإفتاء والاجتهاد في التشريع الإسلامي. كان العالم يختار تلامذته والتلميذ يختار أستاذه دون فرضٍ من الدولة، والإجازات العلميَّة تُعطى من العلماء بموجب الاعتراف العام بعلمهم لا بختم الدولة.

هذا ما كان عليه الأمر، قبل أن تتغيَّر مرجعية الدولة وتصبح هي مرجعية ذاتها فتسلَّطت على مساحات العمل الأهلي ومؤسَّساته.

◀◀ ماذا قدم الفكر السياسي الإسلامي الحديث فيما يتعلَّق بالمرأة، وغير المسلمين، والتعددية السياسية والمواطنة؟

فيما يتعلَّق بالمرأة، فحقوقها معروفة في الإسلام، وغير المسلمين لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ويبقى في الأمرين موضوع الولاية العامة، وهو ما يكون مجالًا للتساؤل.

وبالنسبة للولاية العامة، والمشاركة فيها من غير المسلمين... ففي ظنِّي أن فكرة الشخصية المعنوية أو الاعتبارية يمكن أن تحلَّ لنا هذا الأمر؛ بمعنى: هل يمكن قبول مفهوم «الشخصية الاعتبارية» في الفقه الإسلامي؟ هذه الفكرة مورست فعلًا في ثلاثة مجالات من مجالات الحياة الإسلامية، قديمًا كما أشرنا... أولًا- في الوقف: فهو على حكم «ملك الله تعالى»؛ بمعنى أنه ليس مملوكًا لأحد من الناس. كما مورست ثانيًا في «المسجد» على حكم أنه «ملك لله تعالى» وما يتبعه

من مال للصرف عليه هو «ملك للمسجد وتابع له». والصورة الثالثة هي بيت المال؛ وبيت المال بما فيه من مال ليس مملوكًا لأحدٍ من الناس.

ففكرة الشخصية الاعتبارية وإن لم تذكر باسمها في الإسلام والفقه، فهي موجودة بخصائصها جدًّا وعبر العصور وبغير اختلاف بين الناس.

والنقطة الأخرى: هي ما استجدَّ في هذا الشأن متعلِّقًا بهذه الفكرة، في شركات المساهمة، والهيئات العامة، وغيرها... وقد قبلها الفقه الإسلامي وتُمارس من خلاله، فيما ينشأ من بنوك إسلامية وغيرها.

وبالنسبة للدولة، فنجد أنها شخصية عامة قائمة. والسؤال: هل الشخصية الاعتبارية يمكن أن يكون لها دين؟ بمعنى هل يمكن أن يكون للدولة كشخصية اعتبارية دين؟ هذه المسألة -فيما أعتقد- حُلَّتْ تمامًا بالاقتراح الذي قدَّمه الشيخ محمد بخيت المطيعي عند إعداد دستور ١٩٢٣ أن الدولة دينها الإسلام. ووُفق على رأيه بالإجماع من لجنة إعداد الدستور، بما فيها من مسيحيِّين، ويهود أيضًا، كما ووفق عليها فيما أعلم بغير معارضة من فقهاء المسلمين الذين عاصروا هذا الحدث، وصارت فكرة «دين الدولة» مستقرَّة في الغالب الأغلب في دساتير الدول الإسلامية.

ومن هنا فإن للشخصية الاعتبارية دينًا. وعندما يكون للشخصية الاعتبارية «دين»، وهي لا تصلي ولا تصوم طبعًا ولا تقوم بالعبادات، فإن دينها أن يكون الدين هو مرجعيَّتها فيما تعتمد من سلطات وما تتَّخذه من قرارات وسياسات. ويبقى السؤال: هل يمكن أن يمارس السلطة العامة للدولة من هو غير مسلم؟

ذكر الماوردي في الأحكام السلطانية أن الإمام يتعيَّن أن يكون مسلمًا، وأن وزير التفويض الذي يفوِّضه الإمام في سلطانه يتعيَّن أن يكون مسلمًا، ولكن وزير التنفيذ يمكن أن يكون كتابيًّا. ووزير التنفيذ فسَّره بأنه من يؤدِّي للسلطان/ للإمام؛

بمعنى أن ينفِّذ قراراته، ومن يؤدِّي إلى السلطان؛ بمعنى أن ينقل إليه المعلومات، وربما يشاركه بالرأي. وهذا يمكن أن يصحِّح النظام الدستوري بالطريقة التي تجعل كل عمَّال الدولة ورؤسائها ممَّن يؤدُّون عن السلطان ويؤدُّون له، ويشاركون في الرأي، وذلك بالالتزام بالجماعيَّة في اتِّخاذ القرارات وبتعدُّد الهيئات المشاركة في الولاية العامَّة.

◄◄ وماذا عما ذكرتم في كتابكم «الحوار الإسلامي العلماني» من قصور الدور الاقتصادي للحركة الإسلامية... هل يمكن القول بافتقاد الإسلاميِّين للمشروع الاقتصادي وللتنظير اللازم لبناء مثل هذا المشروع؟

الدور الاقتصادي هو فهم وإدراك الصالح الاقتصادي للجماعة السياسية في ظرف معين وفي صقع معين وفي زمن معين، ويكون هذا جزءًا ممَّا تعمل من أجله لصالح الجماعة البشرية: ما هو الصالح الاقتصادي للمصريِّين مثلًا في هذه الحقبة التي نحياها؟ وكيف تتحوَّل نظرتنا لهذا الصلاح إلى مشاريع معينة ندعو لها ونمارسها عند اللزوم. هذا وجه من وجوه النفع للجماعة، لأنني لا أظن أن كثيرين يهتمُّون بهذا الجانب من العاملين بالسياسة بين الإسلاميِّين في مصر.

حين أجد مثلًا أن مجموعة من الناس تعمل في التجارة الاستيرادية لسلع نحن ننتجها؛ بمعنى أنها تشارك في منافسة الإنتاج المحلي، فهذا أرجعه إلى عدم الفهم، وعدم التقدير لجانب معين من جوانب النفع التي يتعيَّن أن ينظروا إليها بجدِّيَّة، ويعملوا على تحقيقها لصالح الجماعة [مثل من يستورد الموبيليا لينافس بها صناعتها في دمياط وهي صناعة وطنية وشعبية مهمَّة، بينما لا ينافس واحدًا من كبار رجال الأعمال في منتج غير وطني ولا شعبي مثلًا...].

وأشير هنا إلى جهود د. عبد الحميد الغزالي، وجهوده الإيجابية في هذا الشأن رحمه الله، وعوضنا عنه الكثير من أمثاله.

ومن المهم مثلًا تشجيع شباب الإسلاميين للتخصُّص في هذا الجانب دراسة وممارسة.

علينا أن نستفيد من الدراسات الاقتصادية الموجودة فعلًا من باحثي الاقتصاد في بلادنا، وننظر فيها فيما يحقق صالح الجماعة وما لا يحققه؛ ونأخذ ونترك... علينا أن نطلع على أمرين مهمَّيْن جدًّا ونستخلص كل ما فيها ممَّا ينفع؛ وهما: برامج الأحزاب المختلفة بما فيها الأحزاب العلمانية، وكتابات ودراسات رجال الاقتصاد حتى العلمانيِّين منهم، ونأخذ منها ونترك... وأذكر كلمة للشيخ يوسف القرضاوي كان أشار إليها في أحد كتبه مفادها: خذ ما ينفعك من هذه الأعمال ونحِّ فلسفتها.

النظرية لا تسبق التطبيق، إنما هي تقوم على الواقع. النظرية هي فكر عام مستخلص من ظواهر جزئية بطريقة الاستقراء بالأساس. عندما أقول إن السوائل تتبخَّر بالحرارة، هذا مفهوم نظري مستخلص من أن العديد من السوائل لوحظ فيها أنها تبخَّرت بالحرارة مع اختلاف أنواع ودرجات الحرارة التي تتبخَّر عندها... فإذن لقد قامت لديَّ الفكرة النظرية من خلال شواهد التطبيق العملي لمثل هذه التجربة وما يناظرها.

⏮ وماذا عن تجربة البنوك الإسلامية؟

البنوك الإسلامية هي اجتهاد للابتعاد عن «الربا»، وكان وراءها فكر فقهاء ومجتهدين، ونجحت والحمد لله، لولا أن حاربتها الحكومة... وكان الاجتهاد الفقهي مستجيبًا للمطالب الاقتصادية الحديثة، وفي الوقت نفسه يتبع الضوابط الإسلامية في الإقراض وتوزيع الأموال وتوظيفها.

⏮ ولماذا لم تكتمل؟

قد يكون دخل عليها رجال توظيف الأموال، ولم يكونوا على القدر المطلوب

لبناء مؤسسات مالية ذات شأن، واستغلُّوا الشعور الديني في جمع الأموال من المودعين، وإقراضها دون إدراكٍ لا لوجوه التكوين المؤسَّسي السليم، ولا إدراكٍ حقيقي لوجوه التوظيف السليم لهذا العمل.

البنوك الإسلامية كان وراءها جهد فقهي وجهد اقتصادي جيدٌ وجادٌّ لم يتوافر لدى العاملين في توظيف الأموال، ليس من الناحية الإسلامية فحسب، ولكن من الناحية المؤسَّسية المتعلِّقة بإنشاء المؤسسات المهنية القادرة على هذا العمل، ولا من ناحية التوظيف السليم لما يحصِّلونه من ودائع، إنما اعتمدوا أساسًا على إغراء المودعين، إغرائهم بالربح الأكثر والسريع، ففسدت التجربة من جانبهم، ولكن -من ناحية أخرى- فالحكومة كانت تعادي هذا النوع من أنواع النشاط الاقتصادي ولا تعمل على إنجاحه لأسباب سياسية في الأساس، ولأسباب فكرية وعقيدية علمانية لا تخفى. وأمام ذلك فنرجو أن يوجد مشروع اقتصادي إسلامي في مصر والأمة.

هل يعد العهد النبوي سياسيًّا بتمامه، مارس فيه النبي ﷺ سياسة وقيادة سياسية تامَّة، يعني العهد المكي مثلا مارس فيه سياسة الخروج من الاستضعاف وحماية الدعوة... أليس كذلك؟

السياسة تبدأ من العهد المدني، وما قبله دعوة... تظهر الدعوة حيث تتَّجه للناس كي يقتنعوا... فهي قائمة على القناعات، ولا تتوجَّه إليهم كسلطة لكي تفرض قرارها على الناس.

من طبيعة القوى المتعدِّدة أن تبحث عن القوة وتتنافس في ذلك، فكيف يمكن تكوين تيار أساسي للأمة من قوى مختلفة؟

بالنسبة لذوي الاتجاهات المختلفة فإنَّ سعيهم للعمل المشترك ولتكوين ما أصبو إليه دائمًا من تيار أساسي للأمة. فنحن نعرف أن الناس تتنوَّع في تفكيرها

وتتعدَّد في زوايا رؤيتها وقد تختلف في مرجعيَّتها، ولكن العمل المشترك هو ما يكون عليه التعويل، لأنه المنتج والحاسم في العمل.

ونحن نعلم أن كلَّ اتجاه يصدر عن ذاتيَّته، وتتأكَّد ذاتيَّته دائمًا بما يفارق فيه الآخرين فيؤكد عليه. وعلينا أن نواجه هذه الحالة وأن نجعل المشتركات بيننا هي ما عليه المعوَّل في العمل المشترك، بيننا وبين بعضنا البعض... ننظر إلى المشتركات ونؤكِّد عليها، ونمارس العمل المشترك من خلالها مع احتفاظ كل منا بما يختلف فيه أو تتنوع فيه أفكاره وقناعاته.

والقوة هنا لا تعدُّ بالحساب، إنما تعدُّ بالوجود الواقعي المؤثِّر، والقوة السياسية ليست عددًا شعبيًّا فحسب، إنما هي مراكز في المنظومة السياسية تؤدِّي إلى فعاليات تفوق فعاليات أخرى، وعلينا أن نَزِنَ كلَّ ذلك ونقدِّره.

⏮ كيف يتم تأصيل مفهوم التيار الأساسي في المنظور الإسلامي، خاصة أنه يضم مخالفين للرؤية الإسلامية على مستوى الجذور؟

توجد تعدُّدية سياسية داخل التكوين الإسلامي، لأنه طالما أن السياسة تتعلَّق بالنظر في الواقع المعيش ودرء ما فيه من أضرار، والنهوض بما فيه من مصالح ومنافع، فقد تختلف نظراتنا كإسلاميِّين في أحجام الصواب والخطأ، وأحجام الضرر والنفع، وقد تختلف في أولويات ما نُصلح، وقد تتباين نظراتنا في وسائل الإصلاح نفسها، وهذا سيُعبَّر عنه من خلال تعدُّدية حزبية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، فإن الصدور عن النظرة الإسلامية، أمر تتنوَّع داخله أساليب العمل حسب مجالات العمل المتخصِّصة المختلفة وحسب تنوُّع المهن الذي يتطلَّبه كل مجال من هذه المجالات، حسب تاريخه، وأنواع عمله، ومصادر معارفه وخبراته المتنوِّعة.

العمل التربوي يختلف عن العمل السياسي، والعمل الاقتصادي يختلف عن

العمل الثقافي... وهكذا. وكل منهم له وجوه نظر وتاريخ، وحالة من أحوال الوجود من حيث المثالب والإيجابيات، وما يحتاجه كل منهم مهنيًّا من وسائل إصلاح ورعاية، والتخصُّصات المهنية في هذه الأمور، كل ذلك لا بدَّ أن يكون له مجال متخصِّص. هذه ليست تناقضات ولكنها تنوُّعات... وكل ذلك مع الاهتمام الشديد بوجه التخصُّص المهني لكلٍّ من هذه الفروع فيتعيَّن أيضًا إدراك وجوه التقارب والتآلف بين بعضها البعض لإمكان تحقيق ما يتطلَّبه كل مجال بما يتَّسق مع الآخرين أو بما لا يتنافى معه ولا يضربه.

بين شمول الحركة الإسلامية وشمول الإسلام والإسلامية نفسها هل حصل تضارب؟

شمول الحركة الإسلامية تحوَّل إلى شمول التنظيم الخاص بالحركة الإسلامية لكل مجالات الفكر والعمل الإسلامي، وهذا يبدو لي خطأً فادحًا. فكون الإسلام يشمل جميع نواحي الحياة؛ هذا يقضي بالضرورة أن يكون تطبيق الإسلام متعدِّدًا في وجوه التخصُّص العلمي والسياسي والاجتماعي من حيث الأنشطة ومن حيث التفكير. شمول الإسلام يعني أنه هو المرجعية الأساسية لجميع الأنشطة التخصُّصية التي يمارسها الإنسان في تعاملاته مع الناس وتعاملات الجماعات بعضها مع بعض... هناك خبراء في التعليم، وخبراء في الفقه، وخبراء في السياسة، وخبراء في الجوانب الأخرى المتعدِّدة والمتغيِّرة.

وسعة الإسلام وشموله تغطِّي كل هذه التخصُّصات والخبرات، ويتعيَّن علينا أن ندرك أن ثمة تخصُّصات علمية ومهنًا للممارسة لكلٍّ من جوانب حياتنا العملية والفكرية. ولكل وجه من هذه الوجوه مبادئه وتاريخه وأوضاعه وتعاملاته، وكلها -بإذن الله- تنحدر من المرجعية الإسلامية، وتتنوَّع حسب التخصُّصات والزوايا المختلفة لوجوه النشاط الفكري والاجتماعي.

إن خلط التخصُّصات خطأ فادح، بمثل ما أتصوَّر أن أبا حنيفة النعمان رحمه الله الإمام الفقيه (توفي سنة ١٥٠هـ)، قام بدور أبي جعفر المنصور الحاكم العباسي (توفي ١٥٨هـ)... أي إنهما تعاصرا في وقت واحد، هذا إمام في السياسة وذاك إمام في الفقه، هل كنا نتصوَّر أن أبا حنيفة كان يقوم بدور أبي جعفر أو العكس، أن يقوم أبو جعفر بدور أبي حنيفة؟ ونحن هنا نتكلَّم عن ١٣٠٠ سنة سابقة، فكيف بالله بعد أن تفرَّعت العلوم والتخصُّصات والمهن إلى هذا الحدِّ الذي نراه الآن؟!! أنا أخشى أن نصل إلى هذه الفكرة: أن تُختصر الأمة في الحركة.

وهذه الفكرة قالها رضوان السيد؛ بأن الانتماء إلى التنظيم الإسلامي هو نوع من الهجرة كالتي تمَّت أيام الرسول ﷺ، وقال إنهم يعتقدون ذلك وهذا يؤدِّي بهم إلى تكفير غير المهاجر معهم أو نبذه. ومن ثم ينبغي على الحركة الإسلامية أن تفهم ذاتها باعتبارها جماعة ذات وظيفة تخصُّصية في جانب معين؛ من جوانب النشاط البشري الصادر عن المرجعيَّة الإسلامية.

النقطة المهمَّة بالنسبة لنا: ما معنى أن نقول إن الإسلام جاء في أحكامه وقيمه على منهج معيَّن مفاده: تفصيل ما لا يتغيَّر وإجمال ما يتغيَّر؟ هذا يعنى أن أحكام الإسلام وضعت على طريقة تتحدَّد بها بوضوح مسؤوليات الفرد وواجباته؛ واجبات العائلة وغير ذلك، والعلاقات الفردية بين العائلات، فضلًا طبعًا عن العبادات، وكلَّما كانت الأحكام تتعلَّق بشمول الجماعة الإسلامية -بسعتها وبتنوُّع أمصارها وتبايُن بيئاتها وأزماتها- كانت الأحكام تَرِدُ على مستوى من الشمول والإجمال لتتَّسع لكل هذه التباينات في عادات الناس وأوضاعهم وبيئاتهم وأصقاعهم وعصورهم.

وما معنى هذا إلا أن يكون لكل وجه من وجوه هذه الجوانب تخصُّصاته، وإذا كنا على مستوى الفقه في ذاته -الذي ضربنا به المثل من قبل بأبي حنيفة- نجد تعدُّدًا في مدارسنا المنسوبة إلى الإسلام؛ نجد المالكية والحنفية والحنبلية والشافعية

والظاهرية ونجد الليث بن سعد في مصر وغير ذلك، وكانت تبايناتهم في الإفتاء والتقديرات الفقهية ينبعث جانب كبير منها من اختلاف الأوضاع التي ظهروا فيها، وكلها اجتهادات وسِعها الفقه الإسلامي، وكلهم لا ينكرون على بعضهم البعض، بل كل ذلك يدور في نطاق الشمول الإسلامي.

بل الطب -وهو علم واحد ومجال نشاط واحد- ينقسم إلى عددٍ لا يحصى من التخصُّصات بين رجاله من طب العيون إلى طب الغدد إلى الجراحات إلى غير ذلك ممَّا لا يُحصى. والأمر ذاته بالنسبة للمجالات الاجتماعية: فكل ما يتعلَّق بالمجالات الاجتماعية فللحركة الإسلامية أن تدخل فيها، وأن تدخل في تخصُّصاتها وتطوِّر كفاءاتها فيها، وما يتعلَّق بذلك من معارف وأنواع الأنشطة. إن فكرة التعدُّد المهني والتخصُّصي تفتح الطريق إلى كافَّة الأنشطة الإسلامية بتنوُّعات هائلة دون أن تقصرها على مجال نشاط واحد، وهنا فهو نوع من التوسعة وليس التضييق.

نحن نتكلَّم عن سيادة المرجعية الشرعية الإسلامية وشمولها كافَّة الأنشطة مع تعدُّد هذه الأنشطة في الظروف المتباينة والأوضاع المتعدِّدة، وعندما نتكلَّم عن المرجعية وسيادتها ونؤكِّد على التنوُّع الكبير في الأنشطة التي تتمثَّل بهذه المرجعية يتعيَّن علينا في إطار هذا الحديث ألا نتعرض كثيرًا للتفاصيل، لأن التفاصيل ستدخلنا في ظروف خاصَّة لجماعات/ حركات إسلامية في أصقاع معينة، وقد تُستخدم هذه الأمور للتعميم على جماعات وحركات أخرى ليست في ذهننا... فلنترك هذا الموضوع لكي يكون مجالًا للبحث المجهري في مجالات معيَّنة وفي تخصُّصات وأوضاع معيَّنة في بلد معيَّنة في زمان معين.

عمومًا، أنا أتصور أن ما يمكن أن نأخذه من تجارب البلاد الأخرى غير الإسلامية يتعلَّق بوجهين من وجوه الناتج العقلي والتنظيمي: **أولًا**- علوم الصنائع وفنونها، وأنا أسمِّيها بهذا الاسم والتي تشمل علوم الطبيعة وما إليها من مجالات. و**ثانيًا**- علوم التنظيم المؤسسي/ (خبرات) بدلًا من (علوم) والتي

تتعلَّق بأساليب الإدارات الجماعية للشؤون العامة من حيث تكوين المؤسسات والهيئات وكيفية اتِّخاذ القرارات فيها وأساليب المراقبة والتنفيذ. ونحن عندما نفعل ذلك إنما نضم هذه المجالات إلى مرجعيَّتنا الإسلامية في التطبيق والتنفيذ... هذان هما المجالان الأساسيان... والحل الأساسي هو أن ندخل في التفاصيل وفي السياسات العامة.

هذا في استيعاب الموجود، ولكن أين الجزء الأصيل تمامًا من فكرنا الذي نقدِّمه نحن للواقع وللغير بحيث لا نكتفي بالردِّ على أسئلة الواقع ومواجهة معطيات الغرب بإجابات من مرجعيَّتنا؟

السؤال غير قائم، نحن ننظر في طريقة إدارة الجماعة السياسية بما تحتاج من تكوين مؤسسات جماعية لهذه الإدارة، وبما تحتاج لسلطات معيَّنة لإنفاذ قراراتها ضمانًا لأمرين أساسيَّين... ذكرناهما من قبل كثيرًا: الأول- المحافظة على أمن الجماعة في مواجهة المخاطر الخارجية عليها، والأمر الثاني- حفظ التوازنات الداخلية بين الجماعات الفرعية التي تتكوَّن منها هذه الجماعة في علاقاتها الجماعية وفي علاقاتها الفردية بين أفرادهم.

السؤال في هذا -بغض النظر عن ما دخل إلينا من أفكار الغرب في العصور الحديثة- هو: هل كان النظام والفقه والفكر المنبعث من العقيدة السائدة في المجتمع الإسلامي يكوِّن ما يمكِّن من إدارة هذه المجتمعات بالتوازنات المطلوبة؟! هذا سؤال ينبعث من فكر هذه الجماعة الأصيل، والفكر السائد لديها، ثم مرَّ علينا الفكر الغربي بتصنيفاته وتوزيعاته للسلطات، وهو فكر غربي صدر في هذا المجتمع الغربي، ونحن تأثَّرنا به وأخذنا به إملاءً وتقليدًا وخضوعًا فكريًّا... وتصوَّر الآخذون أنهم يفتقدون إلى ما فيه من توازنات مؤسَّسية ومرجعية. فنحن نردُّ على هؤلاء الآخذين من الفكر الغربي، ونقول لهم إن ما لدينا يحقق ما يطمحون ويأملون فيه من خلال الفكر الغربي، ولكن من خلال عقيدتنا وما

نولِّده من فكر ومنهج.

إننا إذا نظرنا إلى الفكر الغربي وقارنَّا بينه وظيفيًّا وبين ما لدينا من مصطلحات كان فكرنا وفقهنا الإسلامي يتعامل بها، فإننا سنصل إلى شروط القيام بتأدية هذه الوظائف كاملة بلا نقصان؛ بشرط حسن الاستخدام وحسن التفسير وحسن التطبيق، وهي شروط يتطلَّبها أيضًا الفكر الغربي، وإلا فقد كل ما لديه من إيجابيات... وهو قد فقدها فعلًا في بعض النماذج من داخل أنظمته نفسها؛ من خلال ما عرف من نظم فاشية ونازية ونظم شيوعية واستعمار للبلاد الأخرى.

السؤال في كلمة واحدة: إن ثمة أفكارًا في مرجعيتنا تقابلها مساحات فراغ في الواقع والفكر المعاصرين... لماذا لا نبرزها ونقدِّمها للآخرين بوصفها فكرًا أصيلًا ونظمًا كانت ولا تزال صالحة للتفعيل؟

إن كلَّ ما ينقصنا في هذا الأمر ليس في أصول الفكر ولا فيما يترتَّب عليه من تطبيقات يمكن استخلاص السائغ منه من الواقع الإسلامي ومن واقع تطبيقاته الخالصة، إنما هو الأساليب الحديثة في الإدارة التي يمكن بها تنظيم المؤسسات من خلال ما عُرف حديثًا من وسائل اتصال سريعة وإمكانيات للرصد وجمع الأصوات وغير ذلك من أساليب. بمعنى: أن المجتمعات القديمة بسبب البطء الشديد في انتقال المعارف، وعدم القدرة على إثبات الإحصاء والتنوع الشديد في البيئات المختلفة... كان النظام لامركزيًّا يؤدِّي إلى أن كل جماعة صغيرة تدير أمورها الذاتية إدارة ذاتية ولا تخضع للسلطة العامة إلا من خلال أحكام محدودة. بعكس الآن، فإن الاتصالات أصبحت تزيد حجم الجماعات بحيث إن الجماعة لم تعدْ أهل الحارة أو أهل الأسرة أو أهل القبيلة وأهل الجهات النائية بين الأنهار أو على قمم الجبال أو في سفوح الجبال أو غير ذلك... صارت اليوم جماعة ملتحمة على مستوى واسع جدًّا من الاتصال الفردي والجماعي، وصارت إمكانيات البحث والاستقصاء كبيرة وهي قادرة على الرصد والتعداد... وهذا ما أخذنا

أساليبه فعلًا من التطور الذي جرى في الغرب.

ولذلك كنت أذكر من قبل أمريْن أساسيَّين فيما نأخذ من الغرب؛ وهما على التحديد: ما وصلوا إليه من علوم الصنائع وفنونها (مثل الكيمياء والفيزياء والطب والهندسة وغيرها من كل هذه المجالات التي أسميها علوم الصنائع وفنونها)، والنقطة الثانية هي أساليب الإدارة وطرق تحقيقها على المستويات الواسعة الشائعة الآن.

هذه كلها أمور تتعلَّق بالأساليب ولا تتعلَّق بأصول الفكريَّة العقيديَّة، ولا تتعلَّق أيضًا بما يتفرَّع عنها فعلًا لدينا من مناهج وقواعد وأحكام متعلِّقة بأساليب التعامل بين الجماعات وبين الأفراد في مجتمعنا، والمرجعيات التي ترد إليها هذه الأساليب وهذه الأحكام.

وبعد هذا الاستيراد لهذه الأساليب والعلوم وفنون الإدارة على النمط الغربي... لماذا نحن لا زلنا متخلِّفين؟

نحن لا زلنا متخلِّفين لسبب -فيما يبدو لي- «واضح»؛ وهو أننا أخذنا من الغرب ما جعلنا نترك أصول مرجعيَّتنا في هذا الشأن.

إننا نجد أن أساليب الحكم الاستبدادي لدينا الآن كلها تعود إلى ما أخذناه عن الغرب ممَّا لا يصدر عن أسس الفكرة والمرجعيات السائدة لدى المحكومين، وإنما استبدلنا بعبارة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) التي معناها: أطيعوا الحاكم ما أطاع الله ورسوله، استبدلنا بها عبارة: «أطيعوا الحاكم ما أطاع نفسه»... أي إنه احتكر المرجعية؛ لأنها ليست هي المرجعية السائدة بين الناس. صار الفكر الغربي فكر النخبة الحاكمة وليس فكر الناس السائد لديهم، فصارت المرجعية الحاكمة مغلقة ومقصورة النطاق على من يؤمنون بها من الحكَّام وأتباعهم المتغرِّبين، دون أن تكون صادرة عن المرجعية التي يؤمن بها المحكومون الذين تطبَّق عليهم الأحكام.

إن المستبدَّ والمتغرِّب كلًّا منهما يعتبر مرجعيَّته بعيدة عن مرجعية الناس، وأن المرجعية السائدة عند الناس هي بائدة وكاسدة ويحمِّلها كل أوصاف عدم التمشِّي مع أوضاع العصر، وهي صنو ما يسميه الآن بالإرهاب والانغلاق الفكري وغير ذلك.

واستطرادًا من هذا المجال أقول إنه نشأت بعد ذلك مدرسة أخرى سنة ١٩٠٧ هي مدرسة القضاء الشرعي لتؤهِّل طلبتها ممَّن درسوا في الأزهر لمهنة القضاء وجمعت بين الفقه الإسلامي وبين العلوم الكونية أيضًا في نُظم المجتمع وغيرها وبقيت هذه المدرسة مستقلَّة حتى ضُمَّتْ إلى الأزهر الشريف في سنة ١٩٢٥. وهذه المدرسة هي من تخرَّج منها أو درَس فيها السنهوري في شبابه فترة محدودة، وتخرَّج منها أمثال من درَّسوا لنا نحن الفقه الإسلامي في كلية الحقوق في جيلنا نحن؛ وهم: الشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ عبد الوهاب خلاف... هذا تكوين مؤسَّسي جمع بين علوم الأصل وعلوم العصر وأنتج فكرًا وأعلامًا من طراز نادر.

ألم تنحدر الأمور مع كثرة المؤسسات الحديثة؟

إن بقاء الفكرية الإسلامية سائدة إلى اليوم وضمن جماعات كثيرة من المثقَّفين رغم الغزو الفكري الذي اكتسح الفضاءَ المحيطَ بنا، مدعمًا بنُظم حكم وبوسائل إعلام ونظم إعلامية ونظم وأدوات فكرية... إن بقاء الفكرية الإسلامية حيَّة وسائدة في المجتمع بهذا الشكل الذي لا يزال يخيف الغرب والعلمانيِّين منَّا إلى الآن... لهو معجزة من معجزات العصر.

فقد كان التعليم في أيدي المحتلِّ لبلادنا احتلالًا عسكريًّا، ومعهم نظام الحكم، وهم صنعوا النُّخب الخاصة بنا، وأخذوها وعلَّموها في أوروبا وغزونا بالقصص والأفلام والتمثيليات وبأساليب معيشية مختلفة، ومع هذا بقيت المرجعية الثقافية السائدة هي الإسلام وقيمه.

وكان من أهمِّ وسائلهم أنهم في البدايات لم يعارضوا الإسلام وفكره معارضة مباشرة لكي لا يؤدِّي هذا إلى فعل معادٍ لهم ومضادٍّ لهم، ولكنهم غزونا بعادات المعيشة وعادات الحياة ونظم الحياة بما يتعارض مع نظم الحياة الإسلامية دون إشارة إلى هذا التعارض، ورسَّخوا في أذهان الناس أن هذا هو التقدُّم، والتحضُّر، وما يُمليه العصر على الناس، ووضعوا الإسلام بعد ذلك في صيغة المتهم؛ لأنه لا يتقبَّل مثل هذه الأساليب من أساليب العيش المخالفة لأحكامه... واستدرجت في ذلك نخب كثيرة، ووقع في هذا الفخِّ متعلِّمون جنحوا إلى العلمانية؛ لأنها هي ما يستطيعون بها التبرير العقيدي لما يمارسون من مخالفات فصاروا دعاة للعلمانية في بلادنا.

◄◄ في السياق الراهن ما الذي يمكن عمله في ظلِّ تحدِّي العلمانية والاستبداد؟

هناك قوى ثقافية تدفع لأفضلية ما هو وارد من الخارج من قيم ومرجعية علمانية في كل المجالات الثقافية، ونحن نواجهها فعلًا، بما لدينا من إمكانيات مرجعية وعقيدية فكرية،... أنا هنا في مجال الدعوة، ومجال الدعوة لا يوجد ما يمنعه، سيصل إلى الناس حتمًا... لأن مجال الدعوة بين المواطنين بعضهم وبعض، لا تدخل فيه الدولة، أناس يتكلَّمون مع أنفسهم، ووسيلتهم في ذلك القول من جانب والاستماع من جانب آخر، والقول يصل... حتى مع تكميم الأفواه، ومنع الدروس في المساجد، وكتابة الخطب للأئمة، ومع ذلك فالإسلام بخير، وسيصل للناس، وأية دعوة إسلامية ستصل للناس.

◄◄ تتعدَّد المجالات التي تحتاج الأمة للنهوض فيها: السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي... أي المسارات النهضوية نسير فيها أولا؟

نصنع ما صنعه الأجداد، عندما فتحوا البلاد، نظروا في وجوه الحياة القائمة وما وجدوه منها تحت أيديهم، وعرضوها في تفصيلاتها التعاملية والسلوكية

والعملية على مرجعيتهم الإسلامية، فما وسعته المرجعية الإسلامية ضمُّوه إليها واعتبروه منها مرتبطًا بالمرجعية الإسلامية، ولكي تُمارس تلك المعاملات من بعد من خلال المرجعية الإسلامية. وما وجدوه يتعارض مع هذه المرجعية فرزوه وحده، وغيَّروه بما يتناسب مع التشكيلات الأخرى المعتمدة.

إنك -وأنت تتعامل مع مجتمع- تجد آلاف المسائل أمامك، فلا عقلك يؤدِّي بك إلى أن تخترع من عندك ما يماثلها وتفرضه على الآخرين، ولا قدرتك تستوعب أو تستطيع أن تزيحها تمامًا لتحل غيرها محلها... وأنا أتكلم هنا على ما لا يحصى وما لا يُعدُّ من ظواهر ومعاملات وسلوكيات وتصورات... فالنقطة كلها: كيف تستوعب ما يمكن استيعابه من الواقع فيما تسعه مرجعيتك في هذا الشأن، وكيف تغيِّر الباقي بما يتناسب مع التشكُّل العام في إطار مرجعيتك... هذا سيغذِّي المرجعية نفسها؛ لأنه يعطيها العديد من الظواهر ويفرضها على العديد من الظواهر التي لم تكن داخلة فيها والتي صارت -بهذا الجهد الاجتهادي- من تفريعاتها... ألم يصنع ذلك أبو حنيفة؟ ألم يصنعه الليث بن سعد، ثم الشافعي في اجتهاداته الأولى واجتهاداته الثانية التي اختلفت باختلاف الصقع الجغرافي والأهلي..؟

أقول أيضًا: إنَّه حتى بالنسبة لتعديل القوانين الوضعية لما هو مأخوذ من الشرع الإسلامي... علينا أن نتَّبع هذا الأسلوب، فما كان يتَّفق مع أصول الشريعة وتسعه نصوص الشريعة من النصوص القائمة، اعتمدناه مرتبطًا بمرجعيَّته الدينية بالاجتهاد الصادق الأمين الذي وَصَلَهُ بها، وما لا يتَّفق معها عدَّلناه بما يتلاءم مع الأحكام الأخرى في إطار ما يستوعبه فقه الشريعة.

إنني من أهل القانون، ومرَّ علينا الكثير من تعديلات القوانين، ونعرف أن تعديل أي نصٍّ في قانون معين، يثير -بعد ذلك- العديد من الإشكاليات السابقة عليه، والتصورات السابقة عليه. فما بالك بأن تُقصي جميع القوانين الموجودة وتضع غيرها بغير تداخل بين ما هو محتمل التداخل. علينا أن نتصوَّر تأثير ذلك

على تصرُّفات الناس وعاداتهم وسلوكياتهم وأعرافهم القائمة وما اعتادوه... هذه عملية أشبه بالعملية الجراحية لكن في القانون.

ولنا عبرة في التدرُّج في تنزيل التشريع نفسه ونزوله منجَّمًا مراعاة للأعراف السائدة والعادات والتصورات المألوفة وتغييرها شيئًا فشيئًا.

يرتبط بخلافات الإسلاميِّين الدعوية والسياسية أن ثمَّة إشكالية تبدو في سوء فهم شمولية الإسلام ورفض تيارات معيَّنة تميِّز الدعوي عن السياسي؛ حيث تُضْفِي الشمولية على نفسها وليس على الإسلام وحده؟ ما رأيكم؟

شمولية الإسلام لا تعني المعرفة المطلقة من جهة معيَّنة لكلِّ جوانب الإسلام وقدرتها على العمل فيها، وهذا القول الخاطئ لا يعني سوى أن الإسلام ليس له إلا وجه واحد في كل شيء.

وشمولية الإسلام تعني أنه ثقافة عامة تتنوَّع صنوف المعارف من داخلها حسب الخبرات، وحسب التوظيف، وحسب أنواع التجارب والمناهج الفرعية للتفكير وتفريع الآراء والأحكام. والمثل الذي يمكن ضربه في هذا الشأن مثلًا وجد في عصر الإمام أبي حنيفة وهو فقيه، وأبي جعفر المنصور وهو سياسي... ولم تصل أبدًا الأمور إلى توحُّدهما أو تبادلهما المواقع: لا أن يفتي أبو جعفر في الفقه الإسلامي، ولا أن يتَّخذ أبو حنيفة قرارًا متعلِّقًا بالجوانب السياسية. فذاك له خبرته وعمله وهذا له خبراته وعلمه وكلاهما من داخل المعرفة الإسلامية... وقد اختلفا وأدَّى خلافهما إلى ما هو معروف من شدَّة الخليفة علي أبي حنيفة، لكن هذا الخلاف لم يؤدِّ إلى إنكار فضل أبي حنيفة في مجاله الفقهي، فاختار أبو جعفر صاحبه أبا يوسف يعقوب بن إبراهيم قاضيًا للقضاة، وصار مذهب أبي حنيفة هو المذهب الأول في الدولة العباسية التي أسَّسها المنصور نفسه.

هذا عن الاختلاف التخصُّصي والتنظيمي، بين السياسة وبين الفقه، ولكن استطرادًا مع هذا المثل المضروب نجد أنه داخل مجال الفقه اختلف أبو حنيفة ومذهبه في الكوفة عن الإمام مالك ومذهبه في المدينة، وقَبِلَ كلٌّ منهما هذا الخلاف مقدِّرين تمامًا انتماءهما للأصل المشترك وللفائدة العامة التي تحصل من هذا التعدُّد، وفي مجال السياسة كان أبو جعفر في العراق وثمة صنو له أمويٌّ في الأندلس، وهما دولتان مستقلَّتان داخل المرجعية الإسلامية.

فالتعدُّد الذي نقول به أساسه أصلًا التعدُّد بين مجال السياسة ومجال الفكر ومجال الفقه ومجال الدعوة ومجال الخدمات الاجتماعية، وداخل كلٍّ من هذه المجالات هناك تعدُّد أيضًا وتكاثر وتنوُّعات نوعيَّة... نعترف بها ونقدِّرها، ونُمضي كلًّا منها في شأنه وفي سبيله، وفي ذات الوقت يجب أن نعترف بالأصل المشترك الذي ننتمي إليه جميعًا بالجدِّ المشترك الذي ننحدر منه جميعًا، وندافع عنه ونعتبر أنفسنا جميعًا تنويعات يستكمل بعضها بعضًا.

ومن الضروري في العلاقة بين التوجُّه الإسلامي وغيره من التوجُّهات لا بدَّ أن يحتمل بعضنا بعضًا كإسلاميِّين في التنويعات الفكرية التي نقتنع بها، وأن نحتمل هذه التنوُّعات كذلك في المسألة السياسية، خاصَّة أن الإسلاميِّين أنشأوا أكثر من حزب سياسي في الفترة الأخيرة. والحزب -بحكم التعريف- يتعيَّن أن تكون له اقتراحات لحلول المشكلات المجتمعية وفق رؤيته، وإذا راجعنا برامج هذه الأحزاب الإسلامية سنجد تنوُّعًا في الرؤى عن المشكلات الأوْلى بالاهتمام، وسنجد تنوُّعًا في الحلول المقترحة لها... هذا يؤدِّي إلى نوع من التعدُّد. ونحن حين نطالب بحزب إسلامي أو نرنوا إلى قيام حزب سياسي إسلامي يتعيَّن أن يكون في تفكيرنا أنه لن يكون حزبًا وحيدًا ولا حزبًا منفردًا، فيتعيَّن أن نستقبل الرؤى المتنوِّعة للمشكلات وحلولها ممَّن يصدرون عن الرؤية الإسلامية.

ومصر -الآن- تعرف حركة حزبية إسلامية واسعة، من الناحية السياسية،

وبمجرد أن أتيح تكوين الأحزاب الإسلامية بعد ثورة يناير ٢٠١١ وجدنا نحو ستة أحزاب أو أكثر ظهرت حسب تنوُّعات الرؤى السياسية، وحتى حسب الأصول الفكرية والتاريخية لكلِّ جماعة من هذه الجماعات، وهذا مع المستقبل يمكن أن يؤدِّي إلى توحُّدات بين من يقتربون من بعضهم البعض، ويكتشفون ما يضمُّهم من رؤى متشابهة، وقد يؤدِّي إلى تعدُّدات جديدة بين ما ينشأ من بعد.

والتعدُّدية في ذاتها هنا لها وجه انتشار، ولها وجهٌ صحيٌّ في ذلك، وإن كنا دومًا نسعى طبعًا أن نلمس وجوه التقارب لينشأ من بيننا ومن داخل هذه التوجُّهات تيار أساسي واحد فعَّال يحفظ ما تطيقه الحركة الفكرية الإسلامية من تنوُّعات، ويعبِّر أيضًا عمَّا تحتمله هذه الحركة من مشتركات في الوقت ذاته.

◄◄ ماذا عمَّا يقال من الاستغلال الخارجي للتكوينات الاجتماعية الإسلامية؟

لا يستغِلُّ الخارجُ الداخلَ إلا حين يهمل الداخلُ استغلالَ قدراته وإمكانياته. لقد حصل ذلك مثلا مع الطرق الصوفية. فالطرق الصوفية -تاريخيًّا- هي ما عرفته مصر من تنظيم شعبي واسع الانتشار لا ينتمي للدولة على مدى قرون، وكانت تقوم في هذا الشأن لا بممارسة العبادات وحدها، إنما تقوم بوظائف تعليمية عن طريق الكتاتيب وحلِّ المشاكل الاجتماعية والانتشار في الريف المصري، وكان يَرِدُ لها تمويلٌ أهليٌّ من خلال الأوقاف الخيرية وأموال الصدقات... كل هذا تكوين أهلي تنظيمي مصري، وبعيد عن سلطة الدولة في أصل تكوينه وممارساته، نعم قد يخضع للدولة أحيانًا ولا يعارضها، ولكن كانت له ذاتٌ استقلالية تنظيمية من حيث التكوين والممارسة.

ولذلك مثلًا كانت هذه الطرق -بوضعها وتكوينها التنظيمي الأهلي- مع ممارسي حركة العصيان ضد حملة نابليون على مصر؛ لأن مصر قامت بثورتين سريعتين ضدَّ الاحتلال الفرنسي أو ضد الحملة الفرنسية، وأي حركة من هذا

النوع تحتاج لتنظيم، والمؤرِّخ يسأل نفسه: ما هو هذا الشكل التنظيمي الذي أمكن به ممارسة هذه الثورات وتوسعتها في الصعيد والقاهرة والدلتا؟ لم يكن موجودًا بمصر إلا التنظيم الصوفي وقتها.

ولكن على مدى القرن التاسع عشر قويت الدولة المركزية وضعفت حركة الطرق من الناحية التنظيمية. فلما احتلَّ الإنجليز مصر في سنة ١٨٨٢. وتغلَّبوا على جيش عرابي (جيش الدولة) في معركة التلِّ الكبير انفتحت لهم مصر، ولم تجدْ هذا العنصر الفعَّال الأهلي المقاوِم له.

الحركة الصوفية لها فكر قد توافق عليه أو لا توافق عليه، ولها ممارسات عبادية قد ينجذب إليها البعض وقد لا ينجذب إليها آخرون من المتديِّنين، ولكنَّ مشكلتنا بعد ذلك أنها كانت تنظيماً شعبيًّا بعيدًا عن سلطة الدولة في تكوينه الهيكلي. ولم يتمَّ الاهتمام بها من هذا الجانب؛ وكان يجب الاهتمام بها من خلال حركتين، وهو اهتمام لم يحدث للأسف.

الحركة الأولى هي الحركة الوطنية التي ظهرت في مصر مع بداية القرن العشرين، كان عليها أن تهتمَّ وتتوغَّل داخل الحركة الصوفية بأهدافها ومبادئها الوطنية لتتمكَّن من امتلاك هذه القوة التنظيمية لتوجيهها إلى أهدافها الوطنية النبيلة، وهذا لم يحدث، إنما تمَّ النظر إلى الحركة الصوفية كحركة تخلُّف.

الحركة الثانية هي حركة التجديد الفكري الإسلامي، وكان يتعيَّن عليها أن تتسرَّب إلى هذا التفكير التنظيمي لدى الصوفية وغيرهم، فتملك فكرًا متجدِّدًا وقوة تنظيمية واسعة الانتشار ذات فاعلية ولكنهم تجاهلوها أيضًا باعتبارها حركة متخلِّفة.

لم يدرك أهمية الحركة الصوفية إلا الإنجليز في بداية القرن العشرين؛ وذلك بعد أن تخلَّى عنها السيد توفيق البكري؛ حيث بدأ النفوذ الإنجليزي يتسرَّب إليها

لا من أجل استخدامها، ولكن من أجل إضعافها باعتبارها تنظيماً شعبيًّا مستقلًّا عنه. ومارست الدولة الاستبدادية المصرية هذا الأمر أيضًا، فحلَّت محلَّ الإنجليز بعد ذلك في السيطرة عليها لا من أجل توجيهها، ولكن من أجل إضعافها وإزهاق روح التكوين التنظيمي الشعبي المستقلِّ في داخلها، ومن أجل سيطرة الدولة عليه.

ولذلك يبقى السؤال مطروحًا الآن: هل من الممكن منع سيطرة الدولة الفعلية الآن على الوجه الحاصل والذي يظهر جدًّا في قانون تنظيم الطرق الصوفية؟ هل من الممكن أن تكون مجالًا لبذر بذور التجدد الفكري الإسلامي والوطني في هذا المجال، كما نتعامل مع النقابات المهنية في هذا الشأن؟

أنا لا أغفل عن ملاحظة أن الشيخ حسن البنا عندما فكَّر في تكوين تنظيمي للإخوان المسلمين إنما كان هو من مدرسة الطريقة الحصافية كطريقة صوفية، ولا أشك أن هذه الممارسة هي ما ألهمه لأن يسعى إلى التشكيل التنظيمي الذي بناه بعد ذلك في أواخر العشرينيات وبداية الثلاثينيات؛ الذي تمثل في حركة الإخوان المسلمين، التي ما إن نشأت وبدأت تنتشر في الثلاثينيات حتى دخلت القرية بتكوينات أسرية تنظيمية؛ إحياء لعادة ريفية قديمة من الانتماء للتنظيمات الإسلامية كما كان في الطرق الصوفية.

ولديَّ ملاحظة أنه على مدى النصف الأول من القرن العشرين، لم تدخل حركة سياسية -حتى حزب الوفد ذائع الانتشار والذي يمثل الحركة الوطنية- القرى المصرية. ولم تعرف القرية تنظيمات لها من داخلها إلا من خلال الأسر الكبيرة ذات الامتدادات بين النخب السياسية وعلية القوم والمقيمين في المدن، ولم يعرف الوفد تقريبًا تكوينًا من داخل القرية إلا من مدرِّسي المدارس الإلزامية التي نشأت في هذا الوقت، وقد كان حريصًا على إشاعة الفكر الوطني داخل القرية، ولكن لم تكن لدى الفلاح عادة الانتماء إلى تكوين تنظيمي إلا التكوين

الأسري الذي يكفل له التقارب مع الأحزاب السياسية القائمة من خلال علية رجال الأسرة، وإلا الطرق الصوفية؛ ولذلك دخلت حركة الإخوان المسلمين القرى السابق الاعتياد على تكويناتها الإسلامية.

⏮ وكيف يمكن أن ننشئ تكوينات أهلية جماعيَّة اليوم في ظل الدولة القومية وغياب الديمقراطية عن البلاد العربية والإسلامية؟

ننظر في المشتركات. مشكلتنا هي: كيف نتَّفق رغم ما بيننا من خلافات؛ لا بمعنى أن نُسقط خلافاتنا، ولكن بمعنى أن نزن وجوه المخالفة ووجوه الاتفاق، ونزن كيف يمكن أن نتوافق ونعمل معًا في نطاق المشتركات المتوافق عليها، ونترك لكل منا مجال اختلافه، وذلك إن كان هذا الأمر ممكنًا من حيث الميزان لوجوه الخلاف ووجوه الاتفاق.

وبشكل عام فإن ما ينقصنا اليوم هو أن نتعامل من خلال مشتركات للجماعة العامة التي تجمعنا، والمستبد دائمًا حريص على أن يفكِّك أواصر التعاون بين من يريد أن يستبدَّ بهم، وأن يحيلهم إلى آحاد أو أقليات متضاربة. إن الاستعمار نفسه ساد في العالم وفي بلادنا لقرون طويلة وكان أحد أهم أسلحته -ليس كيف يفرض قوَّته الذاتية على بلادنا- ولكن كيف يحقِّق الفرقة بيننا لنتصارع ونتضارب؛ ومن ثم تكون له هو السيادة. ولننظر إلى الخريطة لنرى كيف يمكن لجزيرة صغيرة في أقصى الغرب الأوروبي يسكنها بضعة ملايين (بريطانيا) أن تحكم في يوم من الأيام ربع العالم في أفريقيا وآسيا وأستراليا...؟ لم يكن ذلك بالعلم وحده، ولا بالقوة وحدها، ولكن كان بإثارة الفرقة والخلاف بين بعضنا البعض.

ولننظر في تجارب أممنا: هل كان يمكن لأيِّ حُكم مستبدٍّ في بلادنا أن يسودَ من غير أن يثير الخلافات الشديدة بين المحكومين بعضهم وبعض، لو كان الحكم يقوم على جماعة قومية فهو يثير خلافات بين مختلف الأديان في داخل هذا الجماعة وبين

ما عسى أن يكون من تعدُّد في الطوائف والفئات... وإذا كانت الجماعة المحكومة تقوم على أساس آخر فهو يثير الخلافات القومية بين المنتظمين في هذه الجماعة.

علينا أولًا أن ننظر فيما يجمعنا الآن، وما نشكو منه الآن، وكيف يمكن أن نزيد وجوه التوافق ونضبط وجوه الخلاف، ونعمل من خلال المشتركات العامة فيما يجمعنا إزاءها من أوضاع وأحوال. الأزمة الأم في اللحظة الراهنة هي الديمقراطية، أو ما يسمَّى -بشكل عام- الديمقراطية؛ أي حكم الشعب من خلال إرادته والمؤسسات المعبِّرة عن إرادته الحُرَّة.

نحن -كما سبق أن ذكرت في مناسبات عديدة- يتلخَّص تاريخنا السياسي في القرنين الماضيين في أمرين أساسيَّين: السعي للاستقلال الوطني للجماعة الوطنية استقلالًا يُبعدها عن الخضوع لأيِّ سيطرة أجنبية عليها؛ والاستقلال لكي تشكِّل الجماعة الوطنية سياسات داخلية ترعى جماهير شعبها كلها، وتسدُّ حاجاتهم وتحقِّق لهم أهدافهم المادِّية والمعنويَّة، والأمر الثاني هو ما نسميه «الديمقراطية»؛ أي أن يحكم الشعب نفسه بنفسه من خلال تكوينات تتشكَّل وفقًا لخياراته وتحقِّق أهدافًا يراها ويطالب بها ويرى فيها نفعه، ويحقِّق بها ذاته ومُثله الفكرية.

وقد ثبت لنا خلال فترة حكم عبد الناصر -التي تميَّزت بتحقيق قدر كبير من الاستقلالية الوطنية في السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية مع التحقُّق الكبير أيضًا بأساليب الاستبداد السياسي والابتعاد عن الديمقراطية وعن التشكُّل الأهلي لجماعات الشعب- ثبت لنا من هذه التجربة أنها بالاستبداد أضاعت كلَّ المكاسب التي حقَّقتها وسعتْ لتحقيقها على مدى خمس عشرة سنة... ضاعت كلها خلال ثلاث سنوات تقريبًا، بنفس الأسلوب الاستبدادي الذي قامت به. ومن ثم صار أمامنا درس تاريخي هام جدًّا يؤكد أن لا ضمان ولا تحقُّق لاستقلال وطني مكفول ومتحقِّق وعصي على الانتكاس إلا بنفي الاستبداد عنه، واشتماله على التحقُّق الأمثل لحراك شعبي تنظيمي مؤسَّسي وأهليٍّ لا يخضع لسلطة الدولة،

ولكنه يُخضعها لسلطانه.

فمن هنا علينا أن ننظر دائمًا في كيفية التحقُّق الأهلي لتجمُّعاتنا الشعبية، وما تفيده من أهداف وما تحقِّقه على كل مستويات التشكيلات الجمعيَّة لنا... وأقصد حرية التكوين النقابي المهني والعمالي، في إطار المهام النقابية لكل جماعة عمَّالية أو لكلِّ جماعة مهنية؛ حرية التشكُّل الحرِّ لتكوينات شعبية في مجالات العمل الاجتماعي الشعبي: الخيري وغير الخيري، الخدمي والإصلاحي، المحلي والإقليمي، أو لأهداف اجتماعية أو سياسية... وغيرها، وحرية تكوين الأحزاب في مجال النشاط السياسي... وأن يسعى كلٌّ من هؤلاء بعضهم مع بعض لإدراك المشتركات العامة بينهم، ويسعون لها بوسائلها السلمية المشروعة حتى يمكنها إملاء إرادتها على أجهزة الدولة وتشكُّلاتها.

◄◄ هل يمكن لجهاز الدولة عندنا أن يقبل بتنظيمات مجتمعية خارجة عن تكوينه وسيطرته؟

على حسب تكوينه: ففي الدول الديمقراطية بُنيت تنظيماتها الحزبية وأجهزة الدولة نفسها على أساس من إمكانية تداول السلطة.

أمَّا في بلاد مثل بلادنا التي كان جهاز الدولة فيها هو الجهاز السياسي الأوحد، فقد بُني على وفق منظومة تنظيمية وقيمية وثقافية سياسية تتأبَّى على أن يشاركه في ذلك تنظيم آخر، أو أن يتقبَّل هو وجود تنظيم سياسي آخر داخل الحكومة أو خارجها لا يكون خاضعًا له ولا يكون مسيطرًا عليه.

◄◄ وكيف يمكن أن نغيِّر هذه القناعة؟

الله أعلم، لله في كل نفَس ألف فرج قريب... ما لا ندركه بعقولنا وتجاربنا الذاتية، فلننتظر فيه فرج الله.

في لحظة من اللحظات، وفي مصر، وإبان وجود الاحتلال الإنجليزي

وسيطرته على الحكم بقواته العسكرية، ووجود الملك والملكية المستبدَّة، تكوَّن لدينا مع ثورة ١٩١٩ في عامين أو ثلاثة تكوين تنظيمي خارج هذا الإطار ومناوئ له، واستطاع أن يبقى ثلاثين سنة بعد ذلك؛ هو حزب الوفد القديم، فالله المستعان!

تتحدَّث دوما عن مفهوم «الجماعة السياسية» باعتبارها الكيان المعبِّر عن المجتمع وفق معايير التكوُّن المختلفة... كيف نحدِّد الجماعة السياسية في الواقع؟ وماذا عن المستقبل الذي يبدو أنه ستتحكَّم به ثقافة اتصال مختلفة؟

نحن نحدِّدها على أساس ما حدث فعلًا من توحيد تكوينات قبليَّة في بعض البلاد وفي بعض الحالات التاريخية، أو باعتبار الوحدة العقيدية، أو باعتبار اللغة... ولكلٍّ من هذه التكوينات الجماعية لا بد أن يكون هناك تجاور جغرافي أو ترابط جغرافي، واستمرار تاريخي عبر أجيال تمتدُّ إلى ما يجاوز حياة الأفراد. حين تضع المسألة بهذا الشكل تتجلَّى مسألة الجماعة السياسية والشعور الذاتي بالانتماء إليها ممَّن تجمعهم، ويدخل فيه بشكل قويٍّ جدًّا عنصر الاتصال... الاتصال في إطار هذه الجماعة بين أفرادها وتكويناتها الاجتماعية والمعايشة في الحياة العامة والتجاوب في الظروف العامة. نحن بدأنا بعنصر جغرافي لهذا السبب، والاستمرارية الزمنية لهذا السبب أيضًا.

هذا يؤدِّي بنا إلى إثارة السؤال: ما الذي سيترتَّب على وسائل الاتصال الحديثة التي تخطَّت تمامًا الحدود الجغرافية، وتخطَّت تمامًا موضوع الجيرة؟

قديمًا في المدن القديمة، كان أهل الحارة لديهم تكوين فرعي ذاتي محلي، وكان للكثير من الحارات باب يغلق عليها في المساء مراعاة لاعتبارات الأمن لهذه الجماعة الفرعية. المواصلات ساعتها كانت إما السعي على الأقدام أو ركوب الخيل والبغال والحمير، ولم تكن هناك وسيلة للاتصال إلَّا الاتصال المباشر عن

طريق الحديث المباشر من شخص المتكلِّم لشخص السامع.

فلما ظهرت وسائل الانتقال الحديثة من دراجات وسيارات، ثم ظهر التليفون السلكي فاللاسلكي، بدأت هذه الوحدات تنتهي تمامًا... حتى إننا الآن أصحاب العمارة الواحدة في السكن لا يعرف بعضنا بعضًا، وأصبح الانتماء المشترك انتماءً أعمَّ كثيرًا من الجيرة المادية؛ لأن الشعور بالجماعة لم يعد يتوقَّف على التجاور المادي. إذا طبَّقنا هذا المثال على ما يحدث الآن عن طريق الإنترنت فالناس يحيا بعضهم مع بعض بعيدًا عن الحدود الجغرافية والحدود السياسية للدول الآن.

موضوع مستقبل تكوُّن الجماعات، أرى أنه إذا كانت وسائل الاتصال الحديثة تصل بالمعايشة اليومية إلى حدِّ إلغاء المسافات الجغرافية بين الناس بعضهم وبعض فهذا يمكن أن يؤدِّي في المستقبل إلى وحدة الجماعات عبر الحدود السياسية القائمة الآن.

إننا نعرف مثلًا أنه مع قيام الدولة الإسلامية في الصدر الأول للإسلام على الوحدة العقيديَّة بين المنتمين إليها وتحقُّق ذلك أيام الدولة الأموية، فإن البُعد الجغرافي الذي ترتَّب على نشوء دولة الأمويِّين في الأندلس من سنة ١٣٢هـ، قد فصل هذا الجزء وأقام به دولة منفصلة عن الدولة الإسلامية في المشرق؛ لأن التعايش مع هذا الفارق الضخم للمسافات والمساحات الشاسعة ما كان يمكن أن يجري. ونحن نعرف أن بعض الفقهاء حتى المحدثين قال بإمكان تعدُّد الدول الإسلامية إذا تباعدت الأصقاع... وهم يستندون في ذلك إلى تجارب الواقع... فكيف الآن نحدِّد الصُّقع؟ أو كيف سوف نحدِّده في المستقبل عندما تنتشر أدوات التواصل الحديثة عبر الإنترنت ويتعايش الناس بها مع بعضهم البعض رغم تباعد الأصقاع... إن هذا يؤدِّي إلى نشوء جماعات بشرية عابرة للحدود الجغرافية... قد يكون هذا... قد يكون!

ولكن هذا ممَّا لا يستطيع خيالي أن يصل إليه الآن؛ لأن خيالي لا يزال متَّصِلًا

مع واقع تباعُد الأصقاع الموجود الآن وليس في قدرتي أن أتجاوز هذا التصور. أنا في هذا الكلام لا أرسم صورة للمستقبل، بالعكس... أنا أريد أن أقول إن خبراتي الحياتيَّة تمنعني الآن أن أتصور كيف سيكون المستقبل... لكن علينا أن نطبع هذه الاعتبارات في ذهننا: إن الله تعالى هو المدبر، وهو المنشئ، وهو القادر والمنظِّم... هنا نذكر أن الأمر كله لله ونتوكَّل على الله تعالى في شؤون لا وسيلة ولا حيلة لنا فيها.

⏮ بين أسلمة الجماعة الوطنية وتوطين الحركة الإسلامية... هل الحركة الإسلامية تسعى إلى أسلمة أوطانها، أم هي جماعة وطنية فكرية وسياسية تسعى إلى التوطُّن وأن تكون جزءًا من الوطن؟ أي هل الهدف الاندماج في الجماعة الوطنية (عيش واحد) أم أسلمتها (تثبيت المرجعية)؟

التمايز التاريخي بين الحركة الإسلامية والمسألة الوطنية نشأ فيما أظن أو فيما أتصور بعد الحرب العالمية الأولى، مع ظهور ما يمكن أن نسمِّيه بالحركة الوطنية العلمانية، ظهرت في مصر وفي غير مصر حركات المعاداة للاستعمار الأجنبي الأوروبي والمطالبة بإجلائه وتحقيق الاستقلال السياسي لكل بلادنا، ظهرت في ذلك الوقت من خلال قيادات علمانية أو قيادات استبعدت المرجعية الإسلامية من مفهومها السياسي. ومن هنا ظهرت الدعوة الإسلامية كدعوة للتكامل والعودة إلى شمولية المرجعية الإسلامية من جديد، ولكنها مع وجود حركة وطنية علمانية شعبية ومنتشرة وحركية وواسعة الانتشار كانت تركِّز في الأساس على مفهوم «الإسلامية» ووجوب سيادة الفكرية الإسلامية، فظهر نوع من أنواع التمايز بين المفهوم الوطني وبين المفهوم الإسلامي من حيث الدعوة ومن حيث الحركية السياسية. وقد أدَّى هذا على مدى العشرينيَّات والثلاثينيَّات إلى نوع من أنواع الصراع بين الحركتين، واستغلَّ أعداء الحركتين هذا الانفصال في تقوية أسباب الصراع بينهما، وهذا الواقع التاريخي الذي عشناه في تلك الفترة.

قبل الحرب العالمية الأولى كانت الحركة الوطنية وحركة الاستقلال السياسي

مرتبطة بالمرجعية الإسلامية، نجد هذا عند الأفغاني، والخطابي (المغرب)، والحزب الوطني (مصر)، والمهدي (السودان)، وكان الحزب الوطني يطالب باستقلال مصر عن الإنجليز وبقائها مع الدولة العثمانية، وذلك بوضعها السياسي المتميِّز عن بقيَّة الأراضي العثمانيَّة والذي تشكَّل منذ ١٨٤٠.

وحركة الإخوان ظهرت في أواخر العشرينيَّات كردٍّ فعل للسياسات العلمانية أو البُعد عن المرجعية الإسلامية في إطار الحركة الوطنية، ولازمَتْها هذه الصفة كجزء من تراثها الذي تتمسَّك به.

هذا عنصر، ولكن الآن -وأظن من بعد نهاية حكم عبد الناصر، وما يماثله في البلاد العربية وانحياز الأوضاع الحكومية والسياسية لجبهة الاستعمار- صار السائد في كلِّ حركاتنا الوطنية تقريبًا ذات التوجُّه الشعبي أنها حركات تصدر عن المرجعية الإسلامية، وأظن أنه كاد ينحصر بالنسبة لنا واقع وجود الحركات العلمانية الوطنية كحركات شعبية في بلادنا.

ولكن الحركات الإسلامية لأنها عاشت عددًا من العقود وانحصر همُّها الأساسي في الدفاع عن المرجعية الإسلامية دون الممارسة السياسية ودون وصل المرجعية بالأهداف الأساسية من الممارسة السياسية؛ فإنها لا تزال تحتاج إلى فصيل أو طريق أو اتجاه يُعيد من جديد في الحياة السياسية الصدورَ في المطالب السياسية الوطنية وغيرها عن المرجعية الإسلامية، وهكذا بدأت ظواهر ولكن لم تَنْمُ بعْد في الحياة السياسية.

ولا تزال الحركة الإسلامية يغلب عليها شعبيًّا وجماهيريًّا الطابع الدعوي، وهذا الطابع مطلوب ولا بدَّ أن يكون موجودًا بتشكيلاته وتنظيماته وتكويناته الشعبية على الدوام. لكن المطلوب أيضًا هو أن يظهر من بين السياسيِّين من يعمل في السياسة من خلال المرجعية الإسلامية.

إن السبب التاريخي في المشكل الذي نراه الآن هو أن التكوينات الإسلامية لدينا هي دعوية بالأساس ولا تُتقن النظر في الأمور السياسية من حيث دراسة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الداخلي والدولي، وما يشكو منه في هذا المجال (كجماعة سياسية) وما تصلح به الجماعة السياسية من سياسات يجب على الدول والحكومات أن تتَّخذها.

لقد كانت الحركات الوطنية عندنا -في مصر وفي كثير من البلدان الإسلامية- حركات تعتمد على التنظيمات والقيادات العلمانية، أو بعبارة أخرى: التنظيمات والقيادات المستغنية عن المرجعية الإسلامية في إدارة الأوطان والدفاع عنها، فجاءت حركة الإخوان المسلمين لتذكِّر الناس وتعيد لوعيهم الوجودَ الفعَّال للمرجعية الإسلامية، وأنها لا بدَّ أن تكون هي مرجع النشاط والفعل والفكر، وأنه لا يجوز لأي إصلاح أو تحقيق لعدالة أو تحقيق لاستقلال أن يكون مستغنيًا عن الفكرية الإسلامية؛ التي هي أساس الوجود الشعبي الحقيقي، لذلك قامت الحركات الدعويَّة.

لكن النقطة الآن هي أننا نحتاج إلى حركة وطنية سياسية من داخل الفكرية المرجعية الإسلامية. وعندما لم يعد هناك وجود للعلمانية الوطنية كتنظيمات شعبية حقيقية، وعندما لم يعد هناك وجود لحركات ديمقراطية شعبية تصدر عن العلمانية، فقد صار أمام الإسلاميِّين أن يظهر من بينهم ساسة ورجال سياسة يحملون مطالب الشعب ويصدر عنهم فكر سياسي يستجيب لهذه المطالب، ويجمع ويحشد الناس حولها من خلال المرجعية الإسلامية.

⏮ تبدو قراءتكم للتاريخ والفكر السياسي مؤسَّسية، وكأن المحرك الأساسي للتاريخ والواقع السياسي هو المؤسسات... هل هذا صحيح؟

في ذهني هذه النقطة في الفكر والتاريخ السياسي؛ وهي تبدو مهمَّة جدًّا

واقتناعي بها جاء من استقراء الأحداث التاريخية وهي: أن الفكر السياسي لا يصحُّ واقعًا سياسيًّا حياتيًّا إلا من خلال التكوين المؤسَّسي التنظيمي.

التكوين المؤسَّسي التنظيمي هو الذي يُعتبر عمود الارتكاز للخيمة والعمود الفقري الذي ترتبط به كل التكوينات الأخرى في الواقع العملي الملموس. نحن نسمِّيه جهاز الدولة فيما يتعلَّق بالإدارة العامة للجماعة السياسية كلها، ونسمِّيه شيخ القبيلة بالنسبة للقبائل إلى غير ذلك، كما نسمِّيه التنظيم الحزبي فيما يتعلَّق بالأهداف التي تجتمع عليها جماعة من الجماعات داخل البلد لتحقيقها.

فالذي حدث هنا أن التكوينات داخل الدول -المستقلَّة بعضها عن بعض- كانت حائلًا دون تحقُّق الوحدة. وبالنسبة **لفلسطين** بالذات فقد حاربت الدول العربية **المشروع الصهيوني** وفشلوا... وهذه هي النقطة الثانية التي أريد أن أوضحها هنا:

لأنه في الصراع المسلَّح -فيما أتصوَّر- هناك الأسلوب الذي تتبعه الجيوش النظامية، وهناك الأسلوب الذي تتبعه الثورات الشعبية عندما تقتضيها الظروف السياسية؛ لكي تقوم بالمقاومة المسلحة لردِّ هجوم عليها أو إجلاء مستعمر. وغالبًا ما كانت الحركات الوطنية في سعيها للاستقلال ضدَّ الاحتلال العسكري الاستعماري ما تلجأ عند الضرورة والمواجهة المسلَّحة، تلجأ إلى ما يسمَّى «حرب العصابات»؛ لأن الجيش النظامي المحتل لن تستطيع أنت أن تواجهَه بجيش نظامي آخر ما دامت ليست لديك الإمكانيات الفنية والمادية التي لا تخفى على أحد، فإمَّا أن تواجهه بحركة سلمية مثل غاندي في الهند، أو بحرب عصابات مثل ماو تسي تونج في الصين.

وكلاهما أسلوب لا يعتمد على قوة عسكرية متفوِّقة، وإنما يعتمد على أن يجعل الوجود الاستعماري غير مفيد للبلد المستعمِر، ويكبِّده مشاقَّ وأموالًا وخسائر لا

طائل له بها ولا مردود نفعيًّا لها. وماو تسي تونج مثلًا يقول في أسلوب حرب العصابات: عندما يتقدَّم العدو تقهقر أنت، وعندما يقف ناوشْه، وعندما يستقر اهجم عليه، وعندما يلتفت لك ابتعد عنه، ولا تدخل معه في معركة حاسمة أبدًا، ولكن اجعل وجوده دائمًا قلقًا مضطربًا ومكلِّفًا له وبغير عائدٍ له منه. هذا أسلوب الشعوب في مقاومة القوى المسلَّحة النظامية، وهي تعتمد على الشعوب أساسًا، وهو يعتمد على التنظيمات الشعبية سواء في أسلوبها السلمي الذي تبنَّاه غاندي، ومصر في ثورة ١٩١٩ من قبل غاندي، أو في أسلوبها الحربي الذي تبنَّاه ماو تسي تونج وبلاد أخرى في أفريقيا وغيرها.

هل المأسسة شيء واحد؟

كل تكوين مؤسَّسي له طريقته في المأسسة بحسب طبيعته ووظيفته وعلاقات قواه. إنه يستحيل وجود تشكُّل جماعي دون تشكُّل مؤسَّسي، لكن الأسلوب والطريقة على حسب رؤى الناس ومدى اقتناعهم.

هناك أساليب مختلفة للمؤسَّسات... كل سلطة لها مؤسسة، ولكل واحدة تشكيل هندسي مختلف عن الأخرى. مؤسسة الدولة تتشكَّل بشكل هرمي: رئاسات تتفرَّع منها فروع، وعلاقات تصل بين القاعدة العريضة والقمة الضيقة، ولا تتكوَّن مؤسسات ذات سلطة مادية إلا بهذه الطريقة حسب ما نعلم إلى الآن. فالتنظيمات الرأسية منتشرة حتى خارج السلطة الرسمية كما تجدها مثلا في الأحزاب السياسية.

السلطة التشريعية تتكوَّن من أفراد متساوين تمامًا في مواقفهم وفي حقوقهم وفي واجباتهم وفيما يتاح لكلٍّ منهم من وجوه النشاط، وليس لهم رئيس، رئيس المجلس أشبه بعسكري المرصد: يقوم بعملية تنظيمية بحتة لا تتعلَّق بالقرار لأنهم كلَّهم متساوون تمامًا، لا يوجد تشكيل هرمي هنا.

السلطة القضائية تتكوَّن من وحدات صغيرة مستقلَّة كلٌّ منها عن الأخرى... مستقلة هندسيًّا بعضها عن بعض.

ونحن نريد باحثًا يتفرغ لدراسة وبحث «التكوين المؤسَّسي الأهلي لمدارس الفقه»، بمعنى أن الأزهر والمساجد التي جُعلت لتلقِّي العلم كان لها أعراف وتقاليد وعلاقات بين الأساتذة وتلاميذهم، لكنه كان أهليًّا وغير مكتوب، لأن الرواية والأعراف كانت هي الوسيلة السائدة للإثبات وقتها بين أهل كل علم وأهل كل حرفة.

عندما نجد مثلًا أن العالم حينما يجلس للإفتاء لا يستطيع أن يجلس للإفتاء إلا بعد أن يحصل على إجازة بذلك من أستاذ أو أساتذة له، وهؤلاء الأساتذة أنفسهم لم يحصلوا على إجازاتهم وعلى قدرتهم على منح الإجازات إلا عن طريق أساتذة سابقين لهم في العلم درسوا عليهم... فهذا تكوين مؤسَّسي.

حين نجد مثلًا أن المخطوطات التي كانت موجودة منشأة من قبل إنشاء المطابع، كانت حجَّة المخطوطة فيما ورد عليها من سماعات. ونحن نعلم من علم مصطلح الحديث أن الحديث الشريف كله انتقل إلينا بالرواية بموجب التحقيق العلمي لسير الرواة والتحقُّق من سلاسل الرواة بما سُمِّيَ «علم مصطلح الحديث»... نحن هنا أمام علوم وأساليب مؤسَّسية وأعراف كانت ملزمة لذويها يخضعون لها في تعاملاتهم، وفيما يملكون من منح للإجازات ومن ممارسة للعمل أو للإفتاء، أو لإبداء الرأي في شؤون الفقه.

نريد من بعض الدارسين أن يتابع عينيًّا دراسة أمثلة من هذا النوع يدرسها ويبيِّن لنا الحقيقة، إنَّ ما أقوله الآن أقوله بألفاظ مجردة وعامة نريد أن نراها متحقِّقه في دراسات تطبيقية لأمثلة لهذا الأمر وتكويناته(١).

---

(١) أصل مستند «إجازة للشيخ سليم علي ثبت الشيخ الأمير» (مخطوط)، عند المستشار/ طارق

وحين أتكلم عن المؤسسة غير الشخصية Impersonal institution أقصد بها ليس الجانب العلمي وحده، ولكن القرارات والسياسات التي تُتَّبع في أمور السياسة والإدارة والاجتماع وغيرها.

وفي أمر العلماء يتبيَّن أن كلَّ عالم له تخصُّصه ووجهه الذي اشتهر به وتخصَّص فيه، فإجازته كانت على أساس هذا التخصُّص وتستكمله وجوه وتخصُّصات أخرى لدى العلماء الآخرين، وكل هذا يجري على المشهور في كل زمان بين أهل العلم.

ولذلك فالجانب غير الشخصي في الأعراف يبدو لي أنه أقوى من الجانب الشخصي في المؤسَّسات الحكومية التي تصدر بها قرارات قد يكون بعضها شخصيًّا وذلك كما في القانون؛ لأن القانون يمكن أن يصدره حاكم مستبد بما يملك من سلطة، ولكن العرف يستحيل أن يتكوَّن من فرد مستبد أو أفراد مستبدِّين، لأنه لا يتكون إلا بالتوافق العام... فالعنصر غير الشخصي في العرف أقوى فيما أظن من التكوينات المؤسَّسية الحديثة ذات اللوائح المكتوبة.

قبل التحول الفكري إلى الإسلامية في الفكر السياسي والاجتماعي كان للتحليل الطبقي مكان بارز في كتاباتكم، ثم بدأ في التراجع؟ لماذا رغم علمي أنكم تتوخون النظر للظواهر من جوانب عدَّة؟

التحليل الطبقي هو أداة من أدوات التحليل ولكنه ليس الأداة الحاكمة دائمًا، أنا

البشري، وقد صدرت للشيخ سليم هذه الإجازة من الشيخ محمد الخناني والشيخ إبراهيم السقا...، وأحدهما مالكي (والشيخ سليم مالكي) والآخر شافعي، ولكن كلًّا منهما يجيز الشيخ سليم على ثبت الشيخ الأمير، ويجيز له أن يجيز من بعده، ويذكر إجازته هو، فمن كان على هذا الثبت حتى يصل إلى الشيخ الأمير، كل منهما يفعل ذلك. والكتاب بعد ذلك يرد فيه بيان بتعلُّم الشيخ الأمير على من قبله واحدًا واحدًا حتى يصل (إلى صاحب) الكتاب المطلوب... مثل كتاب إحياء علوم الدين وغيره، ويذكر من سمعه عمَّن سمعه عمَّن سمعه حتى يصل إلى الإمام الغزالي. والثبْت فيه مالكية وفيه شافعية، فالإمام الغزالي كان شافعيًّا، ومانحَا الإجازتيْن للشيخ سليم أحدهما مالكي والآخر شافعي.

استبدلت به ما رأيته أكثر دلالة في تصوُّري، وما هو أكثر دلالة ليس الطبقية بالمعنى المادي لهذا المفهوم، ولكن «الجماعات الفرعية»، وأصبحت أتصوَّر أن وحدات الانتماء الفرعية هي التي يمكن أن تكون مؤثِّرة وفعَّالة بالقوة أو بالضعف بالنسبة لقوَّة تماسُكها في علاقتها بالجماعة الوطنية العامة، وأقصد بالجماعة الوطنية العامة التي أوجبت الظروف التاريخية في عصر من العصور التكوين الذي تنشأ منه الدولة.

فكرة الطبقية بالمعنى الاقتصادي تجعل هناك عنصرًا واحدًا فقط هو العنصر الوحيد الحاسم في تكوين الجماعات والمجتمعات هو العنصر الاقتصادي، وهذا في نظري غير صحيح، الاقتصاد عنصر من عناصر تكوين المجتمعات والجماعات الفرعية، وليس هو الوحيد وليس دائمًا هو الغالب، هناك عناصر التكوينات القبلية والطائفية، وهناك العامل الجغرافي، وهذه العوامل هي التي تتحدَّد بها التكوينات، والعنصر الطبقي هو أحد العناصر ولكنه ليس الحاكم الوحيد، له تأثير في تزاوج السلطة والمال في مصر، وهو أحد معايير تصنيف الجماعات الفرعية، ولكنه ليس الوحيد وليس دائمًا هو الأساس، وقد تتغلَّب عليه معايير أخرى في التصنيف حسب اختلاف البلاد والأصقاع وحسب المسائل المسردة والعصر الذي نحن فيه.

لماذا كان بديله العنصر الثقافي؟

لأن الواقع دلَّنا على أنه ليس هناك عنصر واحد أو وحيد لتصنيف أو تمييز الجماعات الفرعية بعضها عن بعض.

الدين عنصر أساسي في تكوين هذه البلاد، الشعور بالهُوية والانتماء إلى مرجعية عقيدية معنيَّة بجمع الجماعات ويميزها عن بعضها البعض.

ولماذا تميل إلى تحليل السياسة من خلال المؤسسات؟

التكوينات التنظيمية والمؤسسية مهمَّة بالنسبة لي لتمايُز الجماعات بعضها عن

بعض، وأي جماعة هي في النهاية أو في الغالب يكون لها تكوين مؤسَّسي ينظِّم العلاقة في إطار هذه الجماعة، وينظِّم علاقتها بغيرها، قد تضعف في جماعات معينة وقد تقوى في غيرها حسب الأوضاع التاريخية.

وقد كان جانب من عملي المهني يتعلَّق بالتكوينات المؤسَّسية للدولة بالذات وأجهزتها، وكان لذلك دور في تنبُّهي وإدراكي لأهمية هذا الجانب، لأن العمل المهني في الجانب القانوني والتشريعي كان يغلب عليَّ طبعًا ويغلب عليه في مجلس الدولة الجانب الدستوري والإداري، وهو ما يسمَّى في القانون بالقانون العام الذي ينظِّم شؤون الدولة وشؤون الجماعات.

كان لذلك الجانب القانوني تأثير مهم؛ بحيث إنني حين أنظر أي حركة ذات تأثير ولها شيء من العموم يأتي في نظري وعقلي مباشرة البحث عن التكوينات التنظيمية التي ترعي هذا العمل الجماعي وكيف تكوَّنت وكيف تسير؟!

حتى التكوينات غير الرسمية أو التي تشكَّلت بشكل غير قانوني أو عرفي أو غير ذلك لهو ممَّا يدخل في مفهوم التكوينات المنظَّمة «عندي».

فمثلًا القبيلة، هناك تكوين تنظيمي ما يرعى شؤونها، نشأ بالعرف وبالتواتر وبالتوارث، ويمكن لنا أن ندرك الخطوط العامة لهذا التكوين الذي لا نجده حاسمًا لكن سنجد له اعتيادات عرفية تمكِّننا من تحديد العلاقات، وكيف يجري العمل الجماعي في هذا الشأن.

وهذا نبَّهني أثناء دراستي للتاريخ المصري المعاصر أنه توجد طرق صوفية في مصر، وكانت لا تقوم بمهام عبادية جماعية أو فردية فحسب، ولكنها تقوم أيضًا بمهام اجتماعية عن طريق العلاقات التنظيمية التي تربط رجال «الطريق» بعضهم ببعض من ناحية الخدمات الاجتماعية ومن ناحية تغيير النشاط إذا حصل ظرف خاص يوجب تغيُّر النشاط لصالح الجماعة المعْنِيَّة، مثل ما نجد

عندما دخل الفرنسيون مصر، كما ذكرنا من أنه كانت هناك ثورتان في القاهرة في أشهر معدودة... كيف تقومان بغير تنظيم؟ لا يمكن بغير تنظيم... ما هو؟ لم يكن موجودًا سوى الطرق الصوفية التي تحوَّلت إلى العمل السياسي المقاوم عندما أدركت هذا الخطر ومدى خطورته على الجماعة.

التكون الفكري بين الموروث والوافد

الشباب الإسلامي... ماذا يقرأ... وكيف يتكوَّن فكريًّا؟

طبعًا هناك فكرة أساسية... أن الإنسان يتَّجه وتنفتح شهيَّته إلى ما يحتاجه، وهذه النقطة لا بدَّ أن يدركها كل إنسان في نفسه. ما الذي يحتاجه وتنفتح فيه شهيَّته إلى القراءة؟ وما الذي ينقصه ليستكمل فيه ما لا يعرفه؟ ومعيارنا هنا معيار ذاتي، كل حسب ما يرى. وذاتي بمعنييْن: أولهما- ما هي قدراته الأساسية ورغباته الأساسية، وإمكانياته التي يسعى لاستكمالها: هل هي في الفقه أو السياسة أو في الفنون الأخرى والعلوم الأخرى..؟ والجانب الآخر هو تاريخه الثقافي نفسه... ماذا ركَّز عليه من قبل ممَّا يريد أن يستكمله بما لم يستوفه بعد؟

وماذا عن المجال السياسي خصوصًا؟

على الشاب أن يقرأ في التاريخ السياسي، تاريخ بلده، ثم الأمم والشعوب وتجاربها، والحركات الإسلامية في كلٍّ منها، ويقرأ فيه لذوي الفكر السياسي من مفكِّري المسلمين وهم كثر ولا أريد ذكر أسماء حتى لا يظن أحد أنها على سبيل الحصر، لأن من الخطأ نسيان بعضهم. وأنا أقصد المفكرين السياسيِّين، لأنهم عاصروا أوضاعنا الحالية أو الماضي القريب، وهم ممَّن ينتمون إلى ذات المرحلة التاريخية التي نحياها، فينبغي متابعة هؤلاء المفكرين وكيف تفاعلوا مع المرجعية الإسلامية ومع ظروف حاضرهم على مدى القرن العشرين وما قبله بقليل، وكانت لهم كتابات ذات شأن في هذا الموضوع.

وكذلك العلوم الدينية، لا بدَّ منها في الفرع أو المجال الذي يتَّصل بتخصُّصاته وباهتماماته التخصُّصية كقارئ وكاتب ومشتغل بالمسائل الفكرية: الفقه، أصول الدين، أو غير ذلك من المجالات، وأخص منها أصول الفقه... ولا أدري بالنسبة للرجل العادي هل تثيره هذه العلوم ومنها أصول الفقه أم لا، لكن بالنسبة لنا نحن رجال القانون بغير أصول الفقه لا نعرف كيف نفكِّر.

ويقرأ في كتب السياسة الغربية، في النظم السياسية والفكر السياسي، وأساليب الحكم والإدارة ومذكرات السياسيِّين.

فالسياسي تكون لديه سلطة التنفيذ في هذا الشأن، أو يطالب بأن تكون له سلطة التنفيذ، أو يطالب المنفِّذين بأن ينفِّذوا ما يصل إليه من حلول أو مقترحات... والدعوة هي دعوة المنتمين للتمسُّك بالمرجعية أو دعوة الآخر للإيمان بها والانضمام لها، وهناك تداخل بين الأمرين، ولكن ذلك لا يلغي وجوه التمييز بينهما كتخصُّصات، والإنسان إذا أراد أن يكون «سياسيًّا» فلا بدَّ من تربية (واعية) مختلفة لإخراج رجل سياسة، وفي الحالة المصرية عليه أن يدرس: تاريخ مصر، والمشاكل السياسية والاقتصادية، ومشكلات القطاع العام والخاص ودورهما، والسياسة الخارجية والأمن القومي، وتجارب الحكم في الدول المختلفة، ومسالك التحالف مع المخالف في المرجعية (مع العلماني إذا كان في أهدافي السياسية المتعلِّقة بتحصيل نفع أو درء ضرر في مجال معيَّن ما تتَّفق معه فيها...)، وذلك كله بخلاف الموقف من الدعوة في هذه الشؤون.

يمكن القول إن مشكلتنا كلها منذ ١٩٢٨ أن الدُّعاة تكلَّموا في السياسة دون أن يأخذوا بأساليب السياسة وقوانينها... فالطاقة الوجدانية مهمَّة في أن تعمل، لكنها ليست التي تحدِّد السياسة وتجيب عن سؤال: ما العمل؟!!

كيف نوجِّه الشباب إلى المفهوم الحقيقي للسياسة والسياسي؟ وخاصة الشباب الإسلامي الذي ربما تختلط وتلتبس عليه شمولية الإسلام بفكرة «التخصُّص» ومنها التخصُّص السياسي؟

حين نتكلم في السياسة فإننا نتكلَّم في هذه القضايا...

- ما الموقف من أسلوب الحكم في مصر (الأسلوب المتَّبع)؟ وكيف يمكن إصلاحه لصالح الحركات الشعبية؟ وكيف يمكن أن نصل لنظام أكثر تعبيرًا عن مصالح الناس؟

- الواقع الحالي فيه أحزاب لها برامج... ماذا تقول؟ وماذا تريد أن تعمل؟ نبحث في الأهداف المكتوبة والممارسة للأحزاب القائمة، وما هو الذي أعتبره مواقف قريبة مني؟ أو مواقف بعيدة عني؟

- كذلك بالنسبة لوسائل الإعلام المنتشرة، ما موقفهم من إسرائيل؟ ومن الديمقراطية؟ ومن السلطة الاستبدادية؟ وكيفية الخروج من ذلك؟ والحلول العملية للخروج من ذلك؟

- كذلك الأزمة الاقتصادية ومشكلاتها؟ وما الحلول التي تطرح في هذا الموضوع؟ وما موقفي من هذه الحلول؟ والمصانع المتوقِّفة والأراضي التي تبوَّر بالمباني غير المطلوبة؟ وهكذا...

وأنا -كمسلم- حين أجد إنسانًا ظمآنا أليس من واجبي أن أسعى لسقيه وإطفاء عطشه؟ وبالمثل: كيف أحصل له على الغذاء؟ على التعليم؟ على الحياة الكريمة؟

حين ننظر في تجارب الدول الأخرى، كيف حلَّت مثل هذه المشكلات؟ أنظر إلى تجربة تركيا... تجربة إيران... تجربة ماليزيا... وغيرها من التجارب، وكيف تحل مثل هذه المشكلات؟ وكيف تتَّخذ سياساتها من حيث الاستقلالية السياسية

وتحقيق مصالحها كجماعة سياسية وتكافح الطامعين في الخارج والداخل؟ وكيف يمارسون نظم حكمهم...؟

فالمطلوب أن نَنْشغل بهذه القضايا كممارسين لأهدافنا السياسية العُليا من حيث مساعي تحقيق الصالح العام للمحتاجين والمقهورين... تصبح هذه القضايا هي شغلنا، ولا نكتفي بالحديث عن الأسس العامة الخاصة بالفارق بين الدعوة والسياسة، بل أن نمارس هذا العمل من خلال «مشاكله العملية» و»أوضاعه التطبيقية».

لذلك لا بدَّ من الاهتمام بالإحصاءات والتقارير في هذا الوقت... وننخرط في تحديد برامج السياسة العملية؛ لتنشئة جيل سياسي وكوادر متمكِّنة.

وأنا في هذا أنظر إلى التيارات السياسية الموجودة كلها، وأستفيد ممَّا في بعضها من صواب وأجمعه عندي، وأتحفَّظ فيما يتعلَّق بما لديها من شطط في هذه الجوانب العملية السياسية، فأنظر فيمن هو أقرب مني ومن هو أبعد مني في هذا الشأن.

وهذا يقتضي أمرين:

أ) النظر في المشاكل العينيَّة الملموسة التي يعاني منها المجتمع والجماعة وما تُعاني منه فئات الشعب المختلفة، من إنتاج وتعليم وصحة وغير ذلك...

ب) والأمر الثاني النظر في الحلول والأفكار التي تُبدَى بشأن معالجة هذه الأوضاع لدى المهنيِّين المتخصِّصين في كل شأن، ولدى الجامعات والتنظيمات المختلفة، لتحديد موقفٍ من كلٍّ من هؤلاء في إطار ما يقتنع به الإنسان، وفي إطار الإدراك القيمي للمرجعية المتَّبعة لديه.

◄◄◄ هل يعدُّ هذا إصلاحًا من داخل النظام؟

هذا لا يكون إصلاحًا من داخل النظام، بل يكون اعتراضًا على سياسات النظام، حين يقيم النظام شراكة استراتيجية مع إسرائيل وأنا ضد إسرائيل، فكيف يكون إصلاحًا من داخل النظام؟

النظام يقول إنه غير معتنٍ بالتوسُّع الزراعي والصناعي أو يتَّبع سياسات تؤدِّي إلى تدميرهما لصالح ما يريد من العناية بالسياحة مثلا أو الإنشاءات المعمارية... وأنا لن أفعل ذلك... لن أفعل ما يفعله ما لم يعدل هو عن سياساته المتَّبعة... وأنا أكافح للعدول عن كافَّة القوانين المقيِّدة للحريات... فكيف يكون إصلاحًا من داخل النظام؟ ليته يكون إصلاحًا من داخل النظام ويقبله النظام!

هل يؤسِّس شباب إسلاميون حزبًا؟

هذا موضوع لا أستطيع أن أفتي فيه؛ لأنني لا أعرف المناخ الذي يحيون فيه وأوضاعهم الفعلية... أنا تقدَّم بي السن وأكاد أقول إنني منتمٍ لجيل الماضي، بل مع حذف كلمة «أكاد».

في مقامات عديدة صُغْتُم الإشكال الحضاري المعاصر الذي تعيشه الأمة والأوطان في إطار ثنائية الأصيل والدخيل أو الموروث والوافد... ما موقفنا من الوافد: فكرًا ونُظماً؟

الوافد يعكس أمرين: أصولًا وقيماً وأسسًا وأساليب عيش، أتت من مرجعية بعيدة عن المرجعية الإسلامية بحكم تطور الغرب الحضاري، عبر القرون السابقة، وهو -أي الوافد- يتضمَّن أيضًا أساليب ونظماً نافعة للبشر في عمومهم، في ممارساتهم الحياتية.

وأنا، تصوري أن ما وفد إلينا من الغرب مما نحن محتاجون إليه فعلًا في هذا العصر المعيش؛ هو: ما يتعلق بالعلوم الطبيعية وتفريعاتها كلها، ممَّا تصالحتُ مع نفسي أن أسمِّيَه (علوم الصنائع وفنونها) وكذلك العلوم الخاصة بالإدارة الجماعية لشؤون المجتمعات البشرية، وهو ما كان يسمِّيه علي باشا مبارك بالعلوم الكونيَّة عندما أنشأ دار العلوم في القرن التاسع عشر، مثل النظم الدستورية والإدارية وغير ذلك. هذه مجالات تفوَّق فيها الغرب فعلًا عنا كثيرًا، ونحن نحتاجها في

أوضاعنا الراهنة.

والحاصل أننا عندما بدأنا نستجلب من الغرب ما ينفعنا من العلوم في بدايات القرن التاسع عشر كنا نركز على هذه الجوانب: علوم الصنائع وفنونها، وعلوم الإدارة ونظمها؛ مكتفين بهذين الأمرين دون ما يتعلَّق لا بأساليب العيش ولا بما يتعلق بنظام القيم والعادات والمرجعية الحاكمة.

ويظهر هذا من بعثات محمد علي وفكره في إدارة الدولة وتنظيم الجيوش، ولكن فشل هذه التجربة الاستقلالية، في منتصف القرن التاسع عشر، وظهور الأثر الغربي فينا وتمكُّنه بعد ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر... قد أدَّى بنا إلى العكس تمامًا؛ حيث أراد الغرب أن ينقل لنا مرجعيَّته الثقافية وعادات أفراده، ونظم حياتهم الفردية والجماعية، ويحجب عنا ما يتعلَّق بعلوم الصنائع وفنونها وعلوم الإدارة ونظمها.

وبدأ هذا المنهج يسود مع زيادة نفوذ الدول الاستعمارية فينا، وتتأثَّر به مناهج التعليم والترويج الإعلامي وغير ذلك. فاختلط علينا الأمر بماذا نأخذ وماذا نترك في مجالات الثقافة الغربية... صرنا نأخذ ما لا يفيد ونترك ما ينفعنا... والمطلوب الآن هو عكس ذلك.

ونحن حين نأخذ من الغرب ما يفيدنا من علوم صنائعه ونظمه لا ننتهج منهجًا لم يعرفه القدماء عندنا... نحن نعرف أن الإسلام مع فتوحاته في كل من مصر والشام وفارس أخذ من علوم هذه البلاد ونظمهم وصنائعهم ما ينفع بمنهج أساسي هو: أن يحدد أولًا بالضبط ما هو النافع من هذه الممارسات أو النظم في الحياة اليومية الاجتماعية المعيشة والقائمة، وأن يفصل ثانيًا بين هذه الأمور النافعة وبين المرجعيات القديمة التي أتتْ منها، وأن يصلَها ثالثًا بمرجعيَّته الإسلامية، أي يصلها بمرجعيَّته بعد أن يختبر جيِّدًا عدم تعارضها معها وعدم تناقضها مع

ما عليه المرجعية الشرعية... وهذا ما فعله الحنفية في العراق، وفعلته مدرسة الليث بن سعد في مصر، وفعله الأوزاعي في الشام... وهذا بالضبط ما ذكره لنا عبد الرزاق السنهوري عندما دعا إلى أن يكون التشريع المدني مأخوذًا من الفقه الإسلامي... فقال: ننظر في القانون المقارن ونختار ما يفيدنا ونقطع بينه وبين مصدره المرجعي القانوني، ونصل بينه وبين مرجعيَّتنا الفقهيَّة.

وأنا لا أقصد الأخذ بتشريع أجنبي بموجب أفضليَّته، فأنا لديَّ نصوصي التشريعيَّة، ولكنني أنظر إلى الحلول الجزئيَّة التي انعكست في التشريعات الأجنبية، فإن كانت تعكس أسلوب تعامل نافعًا للناس آخذ هذا الأسلوب من التعامل وأعرضه على مرجعيَّتي الشرعيَّة؛ فإن قبلَتْه مرجعيَّتي، أقطع بينه وبين مصدره الخارجي، وأصله بالمرجعيَّة الشرعيَّة لي... وهكذا في المستجدَّات.

وذلك بمثل ما نجد في نظام الشركات المساهمة، أجد لها نظمًا موجودة بالخارج وهي تمارس، فأنظر في هذا الأسلوب من التعامل: هل تقبله المرجعية الشرعية أم لا؟ فإن قبلَتْه نقلتُه من الشرعيَّة الأجنبيَّة ووصلتُه بالشرعيَّة الذاتيَّة الإسلاميَّة، أي بشرعيَّتي المتمثِّلة في الشريعة وفقهها. وأظن أن هذا كان أسلوب أمثال الليث بن سعد وأبي حنيفة وغيرهما... كلٌّ في مجاله الحياتي، وانعكست في الفقه.

المهم هنا أنني أرجع إلى المرجعيَّة الإسلاميَّة باعتبارها مرجعيَّتي الشرعيَّة الوحيدة، وأنظر في المرجعيات الأجنبية والتشريعات الأجنبية كانعكاس لممارسات حياتيَّة يمكننا أن نأخذ منها وأن نترك، وذلك حسبما تتقبَّله شريعتنا ويكون نافعًا للناس ولأمَّتنا.

◄◄ إذن ما الذي حدث عندنا عندما أخذنا النظم الحديثة من الغرب؟ كيف جاء هذا الأخذ أو الاستيراد كما يُوصف؟

كي نعرف ما حدث؛ علينا أن نتتبع في ذلك أحوالنا التاريخيَّة من بداية القرن

التاسع عشر عندما بدأت تنشأ الدولة الحديثة عندنا. حيث أخذنا من الغربي فعلًا نُظم بناء أجهزة الدولة التنفيذية الحديثة، وكان هذا تقدُّمًا كبيرًا في الكفاءة والرشد والقدرة على معالجة أوضاع المجتمعات وتطويرها وتنميتها. أخذنا تقسيم العمل العام في الدولة إلى مجالات متخصِّصة بحيث يتفرَّغ كلٌّ لأداء عمله المتخصِّص ويدرسه دراسة طيِّبة ويتلمَّس إمكانيات التنفيذ الأجْدى، وتجد ذلك مثلًا في تاريخ محمد علي الذي أنشأ الدواوين للتعليم والزراعة وأنشأ المصانع وللجيش وغير ذلك، وموجبات المتخصِّص اقتضته دراسات نوعيَّة أكثر قدرة على الإنتاج الطيب، وبدأت تكتمل الصورة عند الحاكم فيستطيع أن يأخذ قراراته بأسلوب أكثر رشدًا ونفعًا، وهذا أدَّى إلى تطوير طيِّب جدًّا في مجالات سياسات السلطة التنفيذية، كما أنه أنشأ مدارس حديثة لتعلُّم العلوم الخاصَّة بوجوه النشاط العقلي والعلمي المختلفة. ونمت هذه القدرات ونمت بها الدولة في ذات الوقت، من المؤسسات التي كانت شاملة وشخصية ويسيطر عليها قيادات غير متخصصة إلى تجمُّع من تخصُّصات عديدة. أما في مجال الفكر والعلم وتكويناته ومجال النشاط الأهلي فقد بقي على حاله من السيطرة الفردية عليه؛ فضعُف. ولذلك نمت المدارس الحديثة وضعُفت دور العلم القائمة في المساجد، وقد حاولنا أن نمزج بين الاثنين مثلًا عندما نشأت دار العلوم في سبعينيَّات القرن التاسع عشر، وآتت فعلًا نتائج هائلة في المزج بين علوم العصر ومسائله بين فكرنا الإسلامي ومرجعيَّته، لكنها كانت مدرسة وحيدة، ولم ينشأ أسلوبها التجمُّعي في غيرها من المدارس، ونشأ انفصال بين نوعي العلوم: الحديثة، وعلومنا الإسلامية اللغوية والدينية والتشريعية.

كما أن النظم الحديثة في الإدارة مثلًا، ظهرت في أجهزة الدولة، ولكن لم نجد لها مثيلًا في أجهزة إدارة الأوقاف التي كانت تشكِّل منابع التمويل الأهلي للأنشطة الهامَّة، والتي كانت تموِّل أساسًا دروس المساجد وحلقات الدرس والكتاتيب من

بدايات العلوم الإسلامية للناشئة الصغار وغير ذلك... الذي حدث هو نوع من الانفصال بين هذين القطاعين من الأنشطة، بدل أن تندمج وبدل أن يتجدَّد الموروث، حلَّ الوافد محلَّه بخيره وشرِّه. وحصل الانفصام الذي نُعاني منه الآن بما لا يحتاج إلى بيان.

بهذه الازدواجية التي حصلت ازدادت قوة السلطة التنفيذية، وطغتْ على السلطات الأخرى، بمعنى أن جهاز الدولة الحديث بقدراته على التنفيذ وبما يجمع من مال وبما يحمل من سلاح وبأساليب تنظيمه الحديثة طغى على التنظيمات الأهلية التي كانت موجودة والتي كانت تتمثَّل أساسًا في تنظيمات الطرق الصوفية بما كانت تقوم به من خدمات أهلية خيرية، وفي اتحادات الحرفيِّين التقليدية القديمة، وما كانت تقوم به من حرف مختلفة، ومن نُظم الوقف التي كانت تقوم بتمويل هذه الأنشطة الأهلية، وكان التعليم الإسلامي كله تابعًا لتلك الحركات الأهلية، من أول الكتاتيب إلى غاية الأزهر، وتشكُّلاته أهلية، وشهاداته العلمية أهلية، وإنفاقه يأتي من أوقاف أهلية في الوقت ذاته، كل هذا ضعُف؛ فبدأت الدولة الحديثة بأجهزتها ذات الهيمنة تسيطر على كل هذه المجالات وتُخضعها لسلطانها، وفي الوقت ذاته تغرَّبت التقنينات والقوانين، وخرج مجال القضاء من سيطرة الفكر الإسلامي بتنظيماته الأهلية، وخضع للدولة وما تصدره من قوانين آخذة عن الغرب، واستقلَّت الدولة بشرعيَّتها عن الفكرية الإسلامية، بما أخذته وتأخذه من قوانين الغرب بغير رجوع أو استطلاع أو حاجة لاستطلاع المرجعية الشرعية الإسلامية، وبغير حاجة لشمول ما تأخذه وخضوعه للمرجعية الإسلامية. ومن هنا جاءت سيطرتها على مؤسسات التعليم والفكر الإسلامي ضمن ما سيطرت عليه سيطرة كاملة بالنسبة للنشاط الأهلي إسلاميًّا كان أو غير إسلامي.

لقد مضى تشريعنا من الإمام مالك رحمه الله فتلامذته فالعلماء عبر العصور وصولا إلى وقت الشيخ مخلوف المالكي، حين عُرض علينا إدخال القانون

الفرنسي، فرأى الشيخ مخلوف أنه مأخوذ عن الفقه المالكي، أنا فهمت الشيخ مخلوف في إطار الامتيازات الأجنبية وتحوُّلها إلى المحاكم المختلطة، والتي جاءت بمشروطية فرنسية أن تكون بقانون فرنسي، حيث إن الإنجليز ليس عندهم قانون مكتوب، وأن الشيخ مخلوف عمل ذلك المشروع الذي قارن فيه القانون الفرنسي بفقه مالك للاحتفاظ بالمرجعية الإسلامية لهذه الأحكام، ولكن محاولته ذهبت بددًا، ولم ترَ النور ولم تُشِع المرجعية الإسلامية كسندٍ للتقنين الآخذ عن الفرنسيِّين.

فالصراع هنا لم يكن على القانون، بل كان على المرجعية عبر المذهب المالكي. وإصرارهم على أخذه من القانون الفرنسي تفيد أنهم كانوا مصرِّين على تحويل المرجعية الفكرية من إسلامية إلى أجنبية... لأنني لو كنت أخذت مشروع الشيخ مخلوف كنت عندما سأريد تفسير نصٍّ فيه سأعود إلى الموطأ وإلى المراجع الإسلامية لفهمه... لكنني حين آخذه من المشروع أو القانون الفرنسي مباشرة سأعود إلى داللوز (DALLOZ) وأحكام النقض الفرنسية، وهذا نقل التشريع والقانون ودراساتها إلى المرجعية الفرنسية تمامًا.

وتشكَّلت العقلية المهنية القانونية في مصر من خلال الثقافة الفرنسية... وأصبحت كل بعثات كلية الحقوق تتوجَّه إلى فرنسا بعد ذلك.

يقول أحد الشعراء:

مالي أرى الشمع يبكي في مواقده
من حرقة النار أم من فرقة العسل

فردَّ عليه آخر:

ما لم تجانسه فاحذر أن تجالسه
ما ضرَّ بالشمع إلا صحبة الفتل

القانون كأداة بيد الدولة... هل هو شيء سلبي؟

الدولة الحديثة سيطرت على المجال الأهلي كاملًا، ببطء أحيانًا ولكن بتتابُع، حتى لم يعد هناك أي نشاط أهلي خارج سيطرة الدولة. بمعنى أنه كانت دولة محمد علي مثلًا تعلِّم العلوم الحديثة، من طب وهندسة وغيرها، ولكنها تأخذ «الطلبة» من بين طلبة الأزهر والمعاهد الدينية ذات الإدارة الأهلية. ولم تكن تقترب من علوم الشرع في تكويناتها المؤسَّسية التعليمية أو الإدارية، ثم رويدًا رويدًا بدأت في النفوذ إلى هذا المجال، وخصوصًا في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين.

فمثلًا كانت هناك تنظيمات أهلية خارجة عن إطار الدولة وعن تنظيمها، وكانت ذات فاعلية في المجتمع، منها حركة الطرق الصوفية، كانت تكوينات تمثِّل تنظيمًا يضمُّ الناس من مختلف الطبقات من القواعد إلى الشيوخ. وكانت هناك طوائف الحرفيِّين تضم كل منها من ينتمون إلى حرفة معينة، وكانت هناك علاقات تنظيمية بين الطرق الصوفية وطوائف الحرفيين، وكانت هذه الطرق لا تقتصر على النشاط التعبُّدي وحده، إنما كانت تهتمُّ بالكتاتيب والمدارس والتأهيل، وهي تنظيمات أهلية. وكذلك كانت طوائف الحرفيِّين.

ونحن نعرف مثلًا أنه حتى في تنظيمات الدولة العثمانية كان فيها إنكشارية، وجنود الدولة العثمانية، وكان من يتولَّى تأهيلهم حركة النقشبندية وهي حركة صوفية أهليَّة.

كل ذلك بدأ يتغيَّر شيئًا فشيئًا على مدى القرن التاع عشر، ثم سريعًا سريعًا منذ عشرينيات القرن العشرين.

ونلحظ أيضًا أنه حتى الأنشطة الأهلية العلمانية لم تخرج عن إطار سيطرة الدولة الحديثة: محمد علي مثلًا كان في القرن التاسع عشر في أول عهده ينشئ دواوين للصناعة وللتعليم الحديث، إنما نحن الآن نجد وزارات ليست لها أية

وظيفة إلا السيطرة على النشاط الأهلي كوزارة الشؤون الاجتماعية مثلًا التي تسيطر على أي حركة مجتمعية، ووزارة العمل التي تتحكَّم في حركة العمال، ووزارة الأوقاف التي ضمَّت كل الأوقاف إليها، وكانت هذه الأوقاف هي مصدر تمويل الأنشطة الأهلية كلها، وسيطرت عليها الدولة وتحكَّمت بتلك الأنشطة الشؤون الاجتماعية والعمال والأوقاف وقوانين الأزهر.

المطروح حاليًّا والواجب أن يكون مطروحًا ليس كيفية صياغة الحكومة المركزية من خلال البرلمان ومجلس الوزراء فحسب، ولكن الأهم أو المهم في تقديري هو الإفساح للنشاط الأهلي أن يكون موجودًا بتنظيمات شعبية أهلية بعيدة عن سيطرة الدولة مثل النقابات المهنية، والنقابات العمالية، والاتحادات الفلاحية... تتشكَّل مستقلَّة عن سيطرة الدولة، والجمعيات الأهلية كذلك، كل ذلك مطلوب، وكل هذا يخيَّل لي أنه لا يتحقَّق إلا بأمرين:

الأول- أن تنكمش سلطة الدولة عن هذه الأنشطة.

والثاني- أن يصدر كل ذلك من خلال المرجعية الإسلامية؛ لأن المرجعية الإسلامية هي المرجعية الوحيدة للمجتمع التي -من خلال الممارسة- تجتذب الناس والشعب بكامل فئاته وهيئاته ولا تقتصر على النخب الثقافية.

تطبيق الشريعة

◀◀ ما سبق يلفتنا إلى أبرز قضية مركزية للفكر والحركة الإسلامية المعاصرة، وأنتم أشرْتم إلى أطراف منها؛ وهي قضية تطبيق الشريعة وسيادتها وخاصة في المجال القانوني... هل ينطبق عليها النهج نفسه الذي ذكرتموه في استيعاب الموجود ضمن مرجعية الفقه الإسلامي؟

نأخذ من كل مجتمع ما فيه من أحكام تشريعية سارية، وانظر في مجال القانون المقارن بين هذه الأحكام وإلى ما تسعه الاجتهادات الشرعية القائمة الآن وفي

الماضي من هذه الأحكام، ونرصد هذه الأحكام بالمرجعية الشرعية التي تسعها، ونحاول أن نعمِّم هذه المرجعية في الإطار الثقافي لجمهرة العاملين في مجال التشريع والقانون بصفة عامَّة، ليتعاملوا بهذه المرجعية؛ ليثبت لديهم أنهم فيما يعملون به إنما يجدون شرعية إسلامية تسندهم في هذا العمل. وهذا يؤدِّي بهم مع الوقت إلى الإسناد الشرعي، وإلى البحث عن الإسناد الشرعي في كل ما يتصرَّفون به أو يتعاملون به من علاقات وأحكام.

نحن هنا في مجال الدعوة، والدعوة تتوجَّه إلى المتعاملين من الناس، ومن أفعل الأساليب في الدعوة فيما أظن هو اتباع السلوك والالتزام بالسلوك بوعي. وهذا يسهِّل على أصحاب المبدأ اتِّباع السلوك؛ يسهله عليهم أن يجدوه قريبًا منهم وفي متناولهم، وهذا يقرِّبهم بعد ذلك من الحرص عليه في كل تصرُّفاتهم. كل ذلك شريطة أن يكون الحكم المتعامل به، والحكم التشريعي المذكور ممَّا يسعه فقه الشريعة الإسلامية.

◀◀ من كتاباتكم عن هذه القضية مثل «الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي» أشرتم إلى نماذجَ من هذا القبيل ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حاولَت استيعاب تجربة «التقنين»... هل ترونها نجحت في تطبيق هذا الأسلوب أو هل لَقِيَتْ قبولًا سواء من الإسلاميِّين أو المتغرِّبين؟

الفكرة ليست أنها لم تَلْقَ القبول أو التطبيق، الفكرة أنه طرأ علينا وعلى دوائر الحكم الرسمية، الفكرُ الوافدُ في التشريع. المسألة من الناحية التاريخية لا بدَّ أن ندركها جيدًا. جذر المسألة من الناحية التاريخية فيما نعرف هو أنه كانت ثمة امتيازات أجنبية تعمُّ سائر أصقاع الدولة العثمانية باتفاقات دولية، لا تستطيع الدولة العثمانية ولا الولايات التابعة لها أن تخرج عليها، ومفاد تطبيق الامتيازات الأجنبية أن تصرُّفات الأجانب مع المواطنين في بلادنا تخضع لقانون الطرف

الأجنبي وليس للقانون المحلي عندنا، كما أن مفادها أيضًا أن من يحكم في قضايا هؤلاء عند المنازعة هو القنصل الأجنبي التابع له المتعامل الأجنبي. ولذلك في مصر مثلًا، كانت هناك ست عشرة (١٦) دولة تتمتَّع بالامتيازات الأجنبية، فكان المواطن المصري الذي يتعامل مع أيٍّ من رعايا هذه الدول الأجنبية يخضع في تعامله لقانون تلك الدولة ولقضائها القنصلي، فكان عندنا ستة عشر (١٦) تشريعًا خارج سيطرة الدولة وخارج السلطات التشريعية وخارج السلطات القضائية أيضًا.

واستطاعت الدولة العثمانية في ظلِّ هذا الأمر أن تضع مجلة الأحكام العدلية وتقضي بها على ما يتبعها من ولايات كالشام والعراق وغيرها، ولذلك كانت نافذة لديهم. أما في مصر فقد كانت لديها درجة من الاستقلالية السياسية عن الدولة العثمانية فلم تَسْرِ بشأنها مجلة الأحكام.

والحاصل أن غرقت مصر في الديون من أيام الخديوي إسماعيل بما ترتَّب عليه زيادة الهيمنة الأجنبية على مصر، وكانت وجهة مصر في هذا الوقت لكي تخرج من هذا التعدُّد في الأنظمة التشريعية أن تبرم مع الدول المتمتِّعة بالامتيازات اتفاقية إنشاء المحاكم المختلطة في سنة ١٨٧٥؛ بحيث يكون هناك تشريع موحَّد يخضع له الجميع: المصريون فيما بينهم والعلاقات بين المصريِّين والأجانب في مصر، وكذلك تكون هناك جهة قضائية واحدة ومحايدة تقوم بهذا الشأن؛ فنشأت المحاكم المختلطة وأخذت من القانون الفرنسي وأصبحت لها تشريعاتها المأخوذة من القانون الفرنسي.

وبعد الاحتلال الإنجليزي لمصر سنة ١٨٨٢ قَـررت الحكومة الأخذ بتشريعات مأخوذة من التشريعات الفرنسية، ومن النسخ التي اعتمدتها المحاكم المختلطة لتكون هي القوانين الأهلية في مصر، وكان الهدف الذي تغيَّاه من فعلوا ذلك وقتها هو تطبيق القانون الأجنبي من ناحية. أما هدف الاستقلاليِّين -وكانوا

لا يرضون عن وجود المحاكم المختلطة- أنهم رأوا أنَّنا عندما نأخذ بالتشريعات المختلطة ونطبِّقها على مواطنينا ورعايانا فإنما نُذهب حجة الغرب في أن يستبقي المحاكم القنصلية؛ وهو احتجاج من المواطنين ذوي الوطنية ولكن كانوا ضعفاء؛ لأنهم عندما غيَّروا قوانينهم وأخذوا بالقوانين الفرنسية نسخة من قوانين المحاكم المختلطة فقدوا تشريعاتهم وقوانينهم المأخوذة من الشريعة الإسلامية، ومع ذلك بقيت المحاكم المختلطة تحكم في مصر حتى سنة ١٩٤٩.

فالمسألة كانت في النهاية لا تعود إلى خياراتنا ولكن إلى ضغوط المستعمرين علينا، وإلى خيارات بعض نخب فقدوا انتماءهم الثقافي والفكري الأصيل، وأصبحوا ممَّن يسمِّيهم أنور عبد الملك «عملاء الثقافة».

أما الشيخ مخلوف المنياوي فقد طلب منه الخديوي إسماعيل أن ينظر في هذا التشريع الفرنسي ومدى قربه من الفكر الإسلامي؛ وذلك حتى يسوغ لدى المصريِّين معرفة أن ما سيطبِّقونه ليس بعيدًا عن الفكرة الإسلامية. هذا احتمال، لكن الاحتمال الآخر، فيما أظن، أنه أراد بذلك أن يُقنع الأجانب بأننا قريبون من فكرهم التشريعي في القانون المدني ولسنا بعيدين عنه، كمحاولة للتخفيف من إملاءاتهم علينا، ولكن هذه المحاولة لم تنجح، إنما ما حصَّلناه من جهة الشيخ مخلوف، ذلك الرجل المبارك، أنه كشف لنا بدراسته أن القانون الفرنسي نفسه ليس مأخوذًا من التشريعات الغربية ولا من القانون الروماني، كما اعتاد الغرب أن يصوغ المسألة، ولكنه مأخوذ من الفقه الإسلامي على المذهب المالكي الذي كان سائدًا في الأندلس جنوبي فرنسا من قبل ذلك بكثير.

الفكرة الأساس في هذا الموضوع تتمثَّل في المرجعية: هل القانون مرجعيَّته علمانية أم مرجعيَّته تنتمي لعقيدتنا الإسلامية؟

ونحن عندما نتكلَّم عن القانون الفرنسي المأخوذ منه في بلادنا من سنة ١٨٨٣

لا نعترض على تفاصيل الأحكام التشريعية الواردة في القانون، فهذه مسألة بسيطة وفرعية وقابلة للنقاش في كل حكم مخصوص، سواء رضي به البعض أو اعترض عليه البعض، وسواء أكان علماني الجذور أو إسلامي الجذور. ولكن الفكرة الأساسية تتَّصل بالقول إن أخْذنا التشريع عن الغرب -وفرنسا بالذات- قد أدَّى هذا بنا إلى تبعية فكرية وتبعية مرجعية. وكانت المشكلة هي تعديل المرجعية الفكرية والاعتقادية التشريعية السائدة: هل نحن نتبع الشريعة الإسلامية ووحي الله سبحانه وتعالى بالقرآن والسنة في مرجوع هذه الأحكام والعمل بها، أم أننا تخلَّصنا من مرجعيتنا الشرعية وأصبحنا نعرف الصواب والخطأ والتمييز بينهما من مرجعية الغرب وما يقرِّره لنا؟

وما يؤكِّد ما نشير إليه أننا أصبحنا من ذلك الوقت المبكر، كل دراساتنا، في الدكتوراه وغيرها، كانت تتبع القانون الفرنسي، وبعثات الدارسين في الجامعات كذلك، وأصبح هذا موردًا أساسيًّا من موارد التبعية الفكرية للغرب الحضاري. ليست المسألة متعلِّقة بالأحكام التفصيلية بقدر ما هي متعلِّقة بالانحراف عن المرجعية السائدة الموروثة إلى مرجعية حاكمة وافدة علينا، مفروضة علينا من المستعمر القادم من الغرب، وهذا ما نريد أن نتخلَّص منه؛ وهو تخلُّص يتضمَّن أمرين معًا: أولًا- العودة إلى الأصول المرجعية للعقيدة السائدة في مجتمعنا، وثانيًا- إشاعة الاستقلال الفكري والحضاري الذي هو جزء ومكون أصيل في حركة الاستقلال الوطني لبلادنا وشعوبنا.

وفي هذا الإطار من المهم مراجعة تجربة الدكتور السنهوري منذ تخرَّج من الجامعة وحتى طوَّر العديد من مشروعات التقنين، وكان على صلة بالقوانين الحديثة الغربية وخاصة الفرنسية، وأيضًا على صلة مطَّردة مع الفقه الإسلامي اتَّسعت على حساب المساحة الغربية مع الزمن. وهناك فريق آخر أُحب الكلام عنه، وهم الشيوخ الذين أشرت إليهم ممَّن درَّسوا الشريعة الإسلامية في مدرسة

الحقوق: بداية من الشيخ أحمد إبراهيم والشيخ أبو الفتوح، ثم الجيل الثاني خلاف والخفيف وأبو زهرة الذين درَّسوا لنا أو درَّسوا جيلنا.

تنطلقون من الواقع؛ ومن ثَمَّ تطالبون بالنظر فيه والأخذ بما يوافق الشريعة، وثمَّة تيار آخر يقول بالحلِّ الجذري بأن نزيح القوانين الوضعية كلها ونحلَّ محلَّها الشريعة أو الفقه الإسلامي، ويقولون إن الله تعالى أمر بالحكم بما أنزل وليس بالحكم بما يوافق ما أنزل؟

لا أقصد بهذا الذي أقوله أن نكتفي بالحاصل ولا أن أصول الفقه قد أدَّتْ إلى أسلمة القانون الوضعي، فهذا غير صحيح. إن كلَّ ما أقصده إثبات أن لدينا بالدليل العملي والواقع الملموس القدرات الذهنية والعقلية أن نستخرج من فكرنا وفقهنا الإسلامي ما يتلاءم مع أوضاعنا الحاضرة بأكثر ممَّا يحدث الآن، وتبقى المشكلة -التي لدينا الآن في أوضاعنا القانونية- تبقى المشكلة ليست في الأحكام التفصيلية التي تتضمَّنها القوانين ولكن في التأصيل المرجعي لها من خلال الثقافة السائدة في المجتمع وهي الثقافة الإسلامية، وتبقى مشكلتنا القائمة في القانون هي أن القانون عندنا بتشكُّله الوضعي يفصل بين التعاملات القانونية وبين المرجعية العقائدية التي يتبنَّاها المصريون، ويفصل بين التعاملات القانونية في مرجعيَّتها الوافدة من الخارج وبين الممارسات الأخلاقية السائدة بين الناس بمرجعيَّتهم الإسلامية العقيديَّة.

ويبقى مطلب العودة للأصول الإسلامية في تقنين المعاملات المدنية وغيرها مطلبًا لا أقول إنه وارد ولا أقول إنه ملحٌّ فحسب، ولكن أقول إنه مُمَارَسٌ فعلًا من الناحية العلمية والفنية في موضوعات مشروعات التقنينات التي أُعِدَّتْ في مصر، ولا ندري لماذا لم يُؤخذ بها إلى الآن!! ومنها تشريعات وتقنينات جرت في بلاد عربية أخرى ومطبَّقة على أفضل ما يكون التطبيق؛ مثل الحال في الأردن وعُمان وغيرهما، ومع العدد الهائل غير المحصور من الرسائل الجامعية والبحوث

والمؤلَّفات التي أُعِدَّتْ في الفقه الإسلامي في كافَّة مجالات التعامل البشري التي يمكن الاستفادة منها في استخلاص النصوص وغير ذلك.

يبدو أنكم تتبنُّون المدخل العقيدي الذي جرى تناولُ قضية تطبيق الشريعة على أساسه في كتابات كثيرة جدًّا، وفيها رُبطت القضية بقضية الإيمان والكفر... هل هذا صحيح؟

قلت إن لدينا اقتراحًا، ذلك أننا كلَّما مكَّنا للدولة أن تعمل قوانين تعمل مشكلةً وتُرفض مجتمعيًّا... وبالتالي فالمطلوب أن ننظر في القوانين الوضعية الحالية، وما تسعه أحكام الشريعة والفقه الإسلامي في نصوصها نتعامل معه من مرجعية إسلامية... فنجعل من العملية الثقافية مدخلًا للإصلاح، ونحصر المجالات التي يكون فيها التشريع مخالفًا للإسلام ونطالب بتغييرها مثل حكم الفائدة، ومثل هذه الأنواع... وهذا نداء إلى القضاة والمحامين وشرَّاح القانون لكي يتعاملوا مع ما تتقبَّله الشريعة الإسلامية من نصوص وضعية من خلال المرجعية الإسلامية لا من خلال سياقها الوضعي العلماني... بمثل ما صنع مثلًا الليث بن سعد فيما جرت به فتاويه من تعاملات سابقة كانت في البيئة المصرية... وبمثل ما كان من الحنفية في العراق، وغيرهم في أصقاع العالم الإسلامي.

المشكل عندي -كما أكَّدت من قبل- ليس في تفاصيل الحكم في أية حالة مخصوصة، بيعًا أو شراء أو إيجارًا أو حيازة، إنما أريد من القانون الأجنبي وغرسه عندنا ليس الأحكام التفصيلية، إنما أريد به تعديل المرجعية... فلنعدها نحن كما كانت، إن المراد من القوانين هو مرجعيَّتها الشرعية وليس تشكُّلها الوضعي.

وكان في ذهني نقطة هنا أشرت إليها في كتاب «**السياق التاريخي والثقافي لتطبيق الشريعة الإسلامية**» تتعلَّق بانتشار الحجاب، ذلك أننا إذا وجَّهنا الدعوة لفرضه إلى الدولة كانت سترفض لأن هذا يجبرها على ما نريد نحن، بل يجبرها

على ما هو أشد: أن ثمَّة مرجعية عليها أن تخضع لها وهي تعلو عليها، والدولة الراهنة ترفض ذلك لتمكُّن الاستبداد منها. إنما الواقع أن دعوة الحجاب توجَّهت إلى الناس، فصارت كالأمر الواقع في الحياة ولم تستطع الدولة إلا أن تعترف بها، حتى النقاب لا تستطيع الدولة أن ترفضه.

هذا يعني أن ما نجده في مجال الفكر الإسلامي المتَّصل بالعقيدة الإسلامية نتوجَّه بدعوتنا فيه إلى الناس... وهنا نضع الدولة أو تجد نفسها أمام أمر واقع قد تغلغل فيها هي نفسها بحكم الرَّشْح الثقافي والفكري بين جمهور الناس من الأهالي، وبين المستويات المتعدِّدة داخل الدولة نفسها من مهنيِّين وموظفين وعاملين.

أما الكلام عمَّن يقومون بالتشريع من المدخل العقيدي، لا أفضِّله إلا أن يكون ممكنًا أو هو الأيسر، لا أتكلَّم عن أن هذه طريقة غير مقبولة إنما إذا كانت ممكنة فلنعمل بها... ما نستطيع أن نفعله بدون مخاطبة الدولة في هذا الشأن من خلال مخاطبة الناس بحيث يعتبر أمرًا واقعيًّا في هذا الشأن فلنحاوله. نحن نحاول فعلًا أشياء كثيرة في هذا الباب... فلنحاول في موضوع الإسناد الشرعي أو التقنين الإسلامي كذلك... وما أقوله هو محاولة... وفي ذهني بما لا يكون فيه مجال للشك أن التوجُّه بالإسلام إلى جمهور الناس -متى كان سلميًّا- يجد استجابة شبه مطلقة أو شبه جماعية، بموجب الرسوخ العقيدي بحمد الله تعالى... وإن ذلك يمكن أن يؤثِّر في الدولة بعد ذلك حسب قدر شيوعه وانتشاره وارتشاحه بداخلها. فلنحاول هذا الأمر فيما يتعلَّق بالتشريع، والالتزام بالأحكام الشرعية وإشاعتها وإشاعة مرجعيتها في معاملاتها المدنية يكون له أثر طيب في هذا الشأن.

وأُوصي أن يبدأ ذلك رجال القانون من خلال تصنيف الأحكام القانونية ومدى ما يوافق منها رأيًا أو مذهبًا معيَّنًا أو وجه تفسير معيَّن في الفقه الإسلامي فيسندونه إلى هذا الحكم وهذا التفسير دائمًا عند التعامل به، ويكون ذلك مقترنًا برقم المادة المذكورة حتى يشيع بين الناس هذا الأمر. فحبَّذا أن يمارس ذلك:

الشرَّاح والمحامون والقضاة وأساتذة الجامعة، والطلاب الباحثون... كل في مجال عمله المهني. ومع الوقت نجد أن الشرعية انحصرت وانحسرت عمَّا لا نجد له سندًا شرعيًّا من أحكام القوانين. وكل ذلك فيما أقول هو محاولة للخروج من طريق لا أقول مسدودًا، ولكن أقول إنه طال طولًا بعيدًا جدًّا عن المأمول.

ولنا أن ننظر في بداية القول بتطبيق الشريعة الإسلامية من عشرات السنين، وهو أمر يكاد يكون مجمَعًا عليه من المصريِّين إذا استُفتوا فردًا فردًا، ومع ذلك لم نجد له نهاية بعد(١).

وما أقوله في هذا الشأن لا يستبعد طبعًا أبدًا ولا أقصد أن يستبعد أبدًا المطالبات الخاصة بتطبيق التشريع الإسلامي واستبداله بالقوانين الوضعية. هذه المطالبات بتطبيق الشريعة لعشرات السنين يجب أن تبقى، ولكني أطرح طريقًا مساعدًا وموازيًا لعله يأتي بخير وقد تأخَّر كثيرًا عما كنا نتصوَّر أن يحدث وبلغت ضحاياه أكثر كثيرًا ممَّا كنا نتوقَّع.

وهذا الذي أقوله فيه -بدايةً- جانب علمي يتعلَّق بحصر الكتب والمؤلَّفات والمقالات والرسائل الجامعية التي أشارت إلى الدراسة المقارنة مع الفقه الإسلامي لأيٍّ من جوانب القوانين الوضعية لأخذ ما يمكن أخذه منها في هذا الشأن، ثم بعد ذلك تأتي الخطوات المكمِّلة.

ماذا عن المقولات المضادة لهذا المنحى والتي تدور حول المطالبة بتطبيق الشريعة جملة واحدة أو إقامة المطالبة بذلك على اساس إيماني وليس سياسيًّا مصلحيًّا؟

هناك مجالات لما يجب أن يكون عليه فعل الناس من أحكام معارضة

(١) ثمة استطلاع رأي أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٨٣ وصدر ١٩٨٥ بخصوص رأي المصريِّين مسلمين ومسيحيِّين حول تطبيق الأحكام الشرعية خاصة المتعلِّق منها بالحدود العقابية، وكشفت النتائج عن أن أكثر من ٨٦٪ من المصريِّين مسلمين ومسيحيِّين مع تطبيق الشريعة الإسلامية.

للشريعة، أنا لا أتكلَّم في هذا المجال، أنا أتكلَّم في مجال ما تحتضنه الشريعة وفقهها وفكرها ممَّا يتعامل به الناس الآن، فينبغي توعية الناس هؤلاء أن هذا الذي يفعلونه، أنه ممارسة لما يعتقدونه مشروعًا من أحكام الإسلام، وهذا سيقوي فيهم خاصة الانتماء الفكري والشرعي، وبهذا الانتماء يستطيعون مقارنة وتحجيم ما يخالف أحكام الإسلام من تصرُّفاتهم وتكون محدودة في مجالاتها القائمة ويمكن محاصرتها. بهذا نخرج الناس من الإحساس باليُتم والإحساس بأنهم لُقطاء في فكرهم العقيدي.

العلمانية تشيع الشعور لدى الناس بأنهم لُقطاء ليس لهم أبٌ... فيلجأون إلى الإحساس بالتبنِّي لغريب عندهم. ونحن نريد أن نعيدهم إلى الإحساس بالانتماء لأصلهم، أصل عقيدتهم التي يؤمنون بها وأنها هي المرجعية الأساسية لغالب تصرُّفاتهم التي يمارسونها وأنهم بهذا الانتماء، وبهذه القوة، يستطيعون محاصرة ما يخالفها ويمتنعون عنه.

انظر إلى موضوع شركات توظيف الأموال، كيف هبَّ الناس إليها بحماس بدون أية ضمانات كانت من الدولة، ومع ذلك استمرُّوا فيها حتى فطنت إليها الدولة وحاربتها بالطريقة المعروفة لتنهيها وتقضي عليها. وانظر إلى تجارب البنوك الإسلامية التي بدأت، حتى البنوك العادية بدأت تنشئ لها فروعًا إسلامية في هذا الأمر.

إذن نبدأ بالموجود، ونعيد الناس إلى بنوَّتهم الشرعية لآبائهم الشرعيِّين أو لأبيهم الشرعي في الثقافة والعقيدة؛ وهو الإسلام، وبهذا الاعتزاز بالانتماء الحقيقي الأصلي فيما يمارسه من شؤون حياتية سيكتمل باقي ما ينقصه. فبالطبع ثمَّة أساس إيماني في هذا الشأن لا بدَّ أن نرعى دوافعه وبواعثه، ولكن أيضًا من ناحية الفائدة العمليَّة لهذا الارتباط بين الجانب العقيدي والجانب التشريعي، هو أن يصدُر الإنسان في ممارساته القانونية من ذات المصدر ومن المرجعية التي يصدر عنها في تعاملاته الأخلاقية، وفي إدراكه لأصول الحسن والقُبح والصواب

والخطأ، مع الحِلِّ والتحريم.

هل هذا ما يقوله سيد قطب في فكرة الحاكمية؛ أي إن الدعوة إلى تحكيم المرجعية الإسلامية هي معنى مفهوم الحاكمية؟

سيد قطب كان أديبًا ووجدانيًّا ولم يكن سياسيًّا في ظنِّي، والأمر متعلِّق بثنائية الدعوي والسياسي؛ ومن ثم سيد قطب كان داعيةً أكثر منه سياسيًّا، وتأويلاته في ذلك تؤول إلى الدعوة وليس إلى السياسة. بل كثير من التنظيمات الإسلامية التي ظهرت كانت دعوية ومارست السياسة بأسلوب الدعوة وليس السياسة.

وفكر سيد قطب حمَّلَه البعض معنى التكفير، وأنا بعيد تمامًا عن فكرة التكفير سواء بالنسبة للمجتمع، أو بالنسبة للأشخاص، أنا بعيد الحقيقة عن هذه الفكرة تمامًا، وأنا أتصوَّر أن الاستبداد ورجاله وحراس الحكم المستبد هم مؤمنون، ولكنهم يستخدمون الفكر العلماني استخدامًا ذرائعيًّا أساسه ما يؤدِّي إليه عندهم من سيطرة مطلقة في إدارة الشأن العام والهيمنة عليه. الدولة في مصر مثلًا أو الدولة الحديثة التي نعرفها في بلادنا ومنها مصر، تتكوَّن من مواطنين، منهم مسلمون يؤمنون بالإسلام وهو يحكم سلوكهم الأخلاقي في الغالب الأعم منهم، ولكنهم في النظر إلى الواقع السياسي يستجيبون لفكرة الدولة المستبدَّة.

وموجب الاستبداد هو الجمع بين سلطة التنفيذ وسلطة التشريع، وموجب الاستبداد هو ألا يكون ثمَّة تكوين تنظيمي سياسي مهتم بالشأن العام لإدارة المجتمع خارج إطار الدولة، ويكون للدولة سلطة إجازته وإبقائه وسلطة الإشراف عليه. وهم يجدون في العلمانية ما يحقِّق لهم ذلك.

العلمانية في الغرب تؤدِّي بهم إلى الديمقراطية لأنها في سياق تكوُّن فكري ومناخ فكري بعيد عن الدين حسب الثقافة العامة السائدة عندهم، وهي تمكِّنهم من إنشاء التكوينات السياسية المشرفة على الدولة بالطريقة المعروفة في النظام

الديمقراطي، وهي عندنا مصدر استبداد لأنها تخالف الثقافة السائدة في المجتمع المنبعثة من مرجعية الإسلام.

أنا أريد في الشؤون الحياتية والواقع المعيش أن تكون لنا تنظيماتنا المتعدِّدة التي تعكس رؤانا المتباينة في أمور حياتنا وواقعنا المعيش من جوانبه السياسية الاقتصادية والاجتماعية وسياساتنا الداخلية والخارجية، وكل ذلك يجب أن يكون متَّصلًا ومرتبطًا بمرجعيَّتنا الإسلامية. وقد تختلف تلك التكوينات بعضها عن بعض وتتباين رؤاها في معالجة مشكلات مجتمعاتنا، ولكن المرجعية الإسلامية تسع العديد من الاختلافات والتباينات من ناحية التطبيق على الواقع المعيش، ومن ناحية النظر إلى هذا الواقع المعيش، وتتباين وجوه النظر في معالجته ورُقِيِّه ومنع الضرر والسوء عنه.

أقصد أنني أتحدَّث بهذه «الكثْرية» أي التعدُّدية في الواقع المعيش، وأنظر إلى المرجعية الإسلامية، باعتبارها تشمل أنواعًا متعدِّدة من العمل الاجتماعي كجمعيات خيرية مثلًا وجمعيات تعاونية وغيرها، كما تشمل جمعيات للاجتهاد الفكري ومؤسسات الاجتهاد الفكري واقتراح الحلول للمشكلات المختلفة كما تشمل تشكُّلات حزبية سياسية، كما تشمل جماعات للدعوة... وثمة وجوه متباينة لأنواع النشاط الاجتماعي والفكري والسياسي، وثمة تنوُّعات بين كل ذلك... ولكن أرجو أن تصدر -في هذا- من خلال المرجعية الإسلامية ليكون هذا الربط هو ما يضمها جميعًا لما أحاول أن أسميه «**التيار الأساسي للأمة**».

إذن أنت أقرب إلى منهج السنهوري في التدرُّج عبر مراحل للوصول إلى قانون إسلامي أو من مرجعية إسلامية... هل هذا صحيح؟

كان هناك مشروع تقدَّم به عدد من القضاة، مشروع لأحكام العقد مأخوذ من الفقه الإسلامي، لإثبات إمكانية أن يصدر التقنين الحديث من محض الفقه

الإسلامي وقدَّموه للسنهوري، والسنهوري وقتها بمعرفته القانونية اعترض على المشروع، وقال إنه لا يمثل الفقه الإسلامي؛ لأنه كان يقوم بالصياغات التي يقوم بها للقانون المدني من الفقه القانوني المقارن... ولكن السنهوري -إنصافًا له- في هذا الوقت كان مقيَّدًا بما نصَّتْ عليه «اتفاقية مونترو» -التي ألغت الامتيازات الأجنبية- من أن تؤخذ القوانين المصرية أخذًا من القانون المقارن -كانت توصية من اتفاقية مؤتمر مونترو بذلك- وكان المقنِّن المصري يخشى من ألَّا يُرَاعَى هذا الأمر فتعود فكرة المطالبة بالامتيازات الأجنبية. والحاصل أن إلغاء الامتيازات الأجنبية سنة ١٩٣٧ كان مطلبًا وطنيًّا هامًّا جدًّا، لأنه يلغي هذه الامتيازات التي تمتَّع بها الأجانب على أرض مصر من أن يُحكموا بالقوانين الخاصة بهم، فإذا فشل الأمر نعود لتنحسر ولاية السلطة القضائية المصرية عنهم.

وهذا كان من الناحية السياسية نوعًا من أنواع -لا أقول المفاضلة- ولكن كان نوعًا من أنواع الإرجاء أو العمل من خلال المراحل، في هذا الأمر. ولذلك فإن القانون المدني المصري الذي صدر بعد ذلك أنهى التبعية التشريعية المصرية للقانون المدني الفرنسي، وقطع ما بين شمولية الثقافة الفرنسية للجانب القانوني في مصر، وبين الثقافة القانونية المطلوب أن تشيع في مصر بعد ذلك، وكان القانون المدني المصري الجديد قد أخذ أولًا بما استقرَّت عليه المحاكم المصرية من قضاء في كثير من الجوانب؛ بحيث يكون هذا القضاء مصدرًا تشريعيًّا محليًّا يخرج من البيئة المصرية، كما أخذ من القانون المقارن بالمنهج الذي ذكره السنهوري وقتها وهو أن يختار الحكم الملائم للنظام التشريعي المصري وللأوضاع المصرية، وأن يقطع تمامًا بين هذا الحكم وبين مصدره ومرجعيَّته الفكرية الأجنبية وأن يصل بينه وبين المرجعية المحلية.

ثم إن السنهوري نفسه وضع في صدر القانون المدني، في المادة الأولى منه، أن على القاضي عندما يطبق القانون فهو يطبق أولًا النصَّ القانوني، فإن لم يجد

يأخذ بالعرف فإن لم يجد فبالشريعة الإسلامية، فإن لم يجد فبالقانون الطبيعي وقواعد العدالة، فوضع القانون الطبيعي وقواعد العدالة -وهي المصدر الوضعي للتشريع- تاليًا للشريعة الإسلامية، كما نضع في أصولنا مصدرًا مثل (شرع من قبلنا شرع لنا)... والمصادر (الثانوية) بعد المصادر الشرعية (الأصلية)، وهو من أواخر المصادر التشريعية الثانوية في أصول الفقه الإسلامي. وقد ترتَّب على ذلك القانون المدني الجديد، أن مصر خرجت من إطار الهيمنة الثقافية للتشريع الفرنسي والتي كانت تمثِّل نوعًا من أنواع الاحتلال الفكري الفرنسي في المجال التشريعي في مصر من قبل ذلك.

والسنهوري نفسه -بعد هذا الأمر- طُلب ليضع قانونًا مدنيًّا جديدًا بالعراق، بشرط أن يكون مصدره في التشريع هو مجلة الأحكام العدلية العثمانية والتي كانت سائدة في العراق إلى هذا الوقت، والتي تمثِّل تقنينًا مأخوذًا من المذهب الحنفي من عهد الدولة العثمانية، وأن يكون مصدره الثاني هو القانون المدني المصري الجديد المأخوذ من القانون المقارن. وقام بهذا العمل. وأذكر أنه كتب مقالًا في مجلة الحقوق العراقية يتكلَّم عن: نحو تقنين مدني عربي، فقال إن التقنين المصري الجديد كان خطوة في هذا الأمر، والتقنين العراقي الآخذ منه، كان الخطوة الثانية، والخطوة الثالثة التي ينبغي أن تجتمع عليها الدول والأقطار العربية في وقت واحد؛ هي أن يكون التقنين المدني مأخوذًا من الفقه الإسلامي.

وحتى دراساته هو بعد ذلك التي قام بها في معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، وكان هو مشرفًا على القسم القانوني فيه، بذل كل جهده بعد ذلك في صياغة نظرية للتقنين المقارن بين الفقه الإسلامي وغيره، في كتابه «مصادر الحق» وهو من ستة أجزاء.

فالرجل في تقديري بذل جهده وأبرأ ذمَّته بهذا الجهد، وبقدرته على أن يجعل كل ما قام به من جهود في التقنين المدني في مصر وفي العراق، وأنها مجرد مراحل تتلوها

مراحل لم يدركها هو... هذا نوع من إنكار الذات يجب أن يحسب له رحمه الله.

صحيح أن الدكتور السنهوري، كان دائمًا يتكلَّم عن الفقه الإسلامي عندما يتكلَّم عن المصدرية التشريعية، وليس عن الشريعة الإسلامية، وذلك يجعل تعامله في هذا الأمر مع الجهد البشري المستخلص من الشريعة ممَّا استنبطه واستخرجه فقهاء المسلمين، وهنا ونحن نقترب من الفكر الإسلامي لتسويده في الحياة العامة فإننا سنقترب منه من خلال فقهاء المسلمين، ومع ذلك فإن شهادة السنهوري شهادة مهمَّة بالنسبة لنا حتى لو كانت تقتصر على الجانب الفقهي، دون أن تتَّصل بالجانب العقيدي الإسلامي المتَّصل بالمرجعية العُليا (في الكتاب والسنة) الواجبة الالتزام.

إنها شهادة منه على أن الفقه الإسلامي -حتى لو أُخِذَ منفصلًا عن مرجعيَّته العقيدية- فهو فقهٌ على هذا المستوى العالي الرفيع الواجب الأخذ به، وهي شهادة تحمل كل التقدير والحماس لهذا الفقه منه رحمه الله. وقد يكون هذا الالتزام من السنهوري بالحديث عن الفقه أساسًا وحسب، قد يكون مخرجًا وجدَه لكي لا يُدخل هذا الأمر في سياق صراع عقيدي وسياسي. لقد أراده عملًا مهنيًّا يقلِّل من العقبات التي قد تقف أمامه. ومن ثم فمشروعنا يسعى لأن يغطي هذه الفجوة التي تركها الدكتور السنهوري.

فكرة التقنين نفسها، أي وضع المضمون الفقهي في صورة مواد وبنود على الطريقة الحديثة جرى عليها سجال كثير، فمن الإسلاميِّين من رآها فتنة مثل المستشار علي جريشة، وكثيرون رأوها ذريعة للالتفاف على تطبيق الشريعة وتعطيله، وفريق آخر رآها بدعة لم تحتجها الأمة من قبل في يوم من الأيام وأنها تحجِّر واسعًا من التنوُّع الفقهي أمام القاضي... فكيف نبرِّرها للإسلاميِّين إذا كانت مشروعًا عمليًّا في تصوُّركم؟

التقنين هو مجموعة الأحكام التي يلتزم بها الناس في معاملاتهم مع بعضهم

البعض، في عصر معيَّن وفي صُقع معيَّن وفقًا للاجتهادات التي وصل إليها مفكِّرو هذه الجماعة على هذا النحو، ووفقًا لما ارتضتْه الجماعة بالتزامها به في أوضاعها المعيشة. والدين هو الإيمان والتصديق بالنصوص المنزلة الموحَى بها من الله سبحانه وتعالى إلى العباد، أو المصدَّق بها إيمانًا يملأ القلوب والصدور ووعيًا يملأ العقول والرؤوس؛ ولذا فهي ثابتة لا تتغيَّر بموجب أن الإسلام قد بلَّغ البشر بالرسالة الخاتمة، وهذا الجانب الديني هو أصل الالتزام ومصدره بالنسبة للجماعات المؤمنة به والواجب عليها أن تصدر في تعاملاتها وفي أوضاعها المعيشية من نصوص وأحكام ذات مصدر يرد من النصوص الإيمانية. وهذا هو ما يميِّز الجانب الديني الثابت للمصدر الإيماني المتعلِّق بوجوب التصديق به والتسليم له، من الجانب الاجتهادي المتعلِّق بفهم البشر لهذه النصوص لتعاملاتهم في كل جماعة منهم تحيا في عصر وصُقع معيَّن.

ومعنى أن تصدر في اجتهاداتها عن النصوص الإيمانية الثابتة، لا يمنع ممَّا تسعه من تنوُّع للأحكام في إطار ما تسعه هذه النصوص من أحكام. وفقهاؤنا الأجلَّاء القدامى يقولون: إن لولي الأمر أن يُلزم الجماعة المأمومة منه باتباع مذهب معين أو رأي معين ممَّا تسعه أحكام الشريعة في العمل، في إطار ما تسعه أحكام الدين ونصوص التشريع والشريعة التي يؤمنون بها. وهذا هو الفرق ما بين الشريعة والفقه، وما بين الشريعة والقانون فيما نذكره في هذه المناسبات. فعندما نتكلَّم عن الاجتهاد، نتكلَّم عن الفقه وعن القانون، نتكلَّم عنه في إطار الجهد البشري المتفرِّع من أحكام الشريعة الثابتة بالنصوص الإيمانية.

وفكرة التقنين التي ترد الآن، ويُعمل بها الآن، كان لها أصل عندما استقرَّت المذاهب الإسلامية ودُوِّنت الأحكام وفقًا لهذه المذاهب، واختارت كل جماعة من جماعات المسلمين حسب الصُّقع، وحسب العصر، رضاءها والتزامها بواحدٍ من هذه المذاهب تقضي به في معاملاتها وتعاملاتها حتى لا تتعارض الأحكام التفصيلية

ولا تتضارب في صُقع واحد، وفي عصر واحد بين الناس، فنجد بلادًا شاع فيها المذهب المالكي على عصور متتالية، ونجد أخرى شاع فيها مذهب الشافعي في عصور متتالية، وبلادًا أخرى شاع فيها المذهب الحنفي، وبلادًا أقرَّت المذاهب الأربعة وفقه الرأي الراجح في كلٍّ منها، وأنشأت نظامها القضائي متعدِّدًا تعدُّدَ تلك المذاهب، فالأمر هنا أمر تنوُّع يصدر عن أسس وأصول النصوص المنزَّلة المصدَّق بها، ولكنه يتنوَّع بتنوُّع الجماعات في كل عصر وصُقع، قد وُجد في كل مذهبٍ أحكام مدوَّنة تمثِّل الآراء الراجحة في هذا المذهب ثابتة بالكتابة والتدوين، ويرجع إليها القضاة ويلتزمون بها في قضائهم بين البشر. ففكرة التدوين كانت موجودة بصورة لا تفترق كثيرًا عن الحاصل الآن، إلا من حيث إمكانات الضبط الذي أمكن منها في الأوقات الحاضرة.

والحاصل أيضًا أنه إذا كانت المذاهب قديماً قد صدرت عن علماء أقطابٍ من الفقهاء وعمَّن تولَّد عنهم من علماء تالين وفقهاء تالين نُسبت إليهم الاجتهادات الفقهية الآخذة عن الأصول التشريعية الاجتهادية/ المذهبية وعرفت بأسمائهم الشخصية، فنحن الآن أمام حالة متنوِّعة ومتميِّزة في هذا الشأن، لأن الآراء والاجتهادات صارت لا تصدر من أفرادٍ في الغالب الأعم فيما يتعامل به الناس، إنما تصدر من جماعات تتكوَّن من هيئات مؤسسية، وبدلًا من الكفاءة الشخصية الفردية، عرفنا الكفاءات المجمَّعة من خلال الآراء الجماعية التي تلتقي عند رأي أو اجتهادٍ معين تضبط به حكماً معيَّنًا عند التعامل.

وهذا أسلوب جديد من أساليب عدَّة عرفته الجهود الاجتهادية قديماً في بعض الصور، وتعرفه الآن النظم الحديثة بما توافر فيها من إمكانيات جمع للكفاءات المتعدِّدة والتداول لإصدار الأحكام، بالضبط كما حصل ذلك في القضاء، إذ كان القضاء قديماً فرديًّا فصار اليوم جماعيًّا يتشكَّل من دوائر تتكوَّن كل دائرة من ٣، ٥، ٧، ٩، ١١... أو أكثر. وما يجيز هذه الحالة في القضاء من حيث ثبوت الولاية

يمكن أن يجيز الحالة الأولى أيضًا فيما نسمِّيه الاجتهاد الجماعي؛ من حيث ثبوت الولاية للاجتهاد من خلال المرجعية التشريعية الواردة في الكتاب والسنة في قضايا الواقع، مع بقاء الشرط الأساس في ذلك كله، وهو أن يكون اجتهادًا واردًا من الكتاب والسنة (المرجعية) وأن يكون النص والحكم الوارد في الكتاب والسنة هو الأصل المرجعي لهذه الاجتهادات.

وفي الاجتهاد الجماعي نقصد به المجامع الفقهية أو السلطة التشريعية. والمجامع الفقهية تكون ذات آراء استشارية، أما السلطة التشريعية فذات قرارات ملزمة، وهي عندما تصدر من خلال مرجعية إيمانية ومن نصوص المرجعية الإيمانية إنما يكون ذلك بما يفرضه الالتزام باجتهاد معيَّن في تعاملات الناس، ومن خلال ما تسعه هذه المرجعية.

مفهوم السلطة التشريعية أيضًا عليه اعتراض، حيث إن لفظ التشريع في القرآن والتراث الإسلامي خاص بالله سبحانه وتعالى... كيف نستعمله اليوم بهذا الاستعمال الحديث الذي ينسب التشريع للبشر... ألا يحدث ذلك اضطرابًا في الفكر الإسلامي؟

السلطة التشريعية -في النهاية- هي هيئة يتحدَّد لها دورها في اختيار الأحكام التي تعالج قضايا الناس وأحوالهم وتضبط تعاملاتهم. وهذا أمر كان يقوم به الفقهاء قديمًا ولم يكونوا تبع الدولة أو تبع الإمام، وكانوا يصدرون في ذلك عن اجتهاداتهم وتعاملاتهم مع الناس وحياتهم بين الناس، مع سابق علمهم بأحكام القرآن والسُّنة كمرجعية أساسية، وكانوا يجتهدون في معالجة أمور الناس من خلال هذه الأحكام الثابتة بما سُمِّي بالفقه الإسلامي -في ذلك الوقت- بمذاهبه ومدارسه وفقهائه. وهم أيضًا لم تعيِّنهم السلطة القائمة، إنما كانوا يظهرون في حلقات الدرس والبحث والنقاش، في المساجد وغيرها من المجامع العلمية، وتشيع أفكارهم بين الناس ويتبنَّاها العامة وتصير مذهبًا وتُدوَّن أحكامهم ويَرُدُّ

عليهم بعد ذلك علماء آخرون يقيسون ويفرِّعون بجهد أهلي كامل.

هذه كانت سلطة التشريع في الدولة الإسلامية، ونحن عندما نقرأ في كتب الأحكام السلطانية، نجدها تحدِّد أمامنا سلطات الإمام وكلها سلطات تنفيذية، وهو يعيِّن نوَّابه ويعيِّن القضاة ويعيِّن حتى أمراء الحج الذين يشرفون على قوافل الحج من كل بلد من البلاد، ومع ذلك لم يتكلَّموا عن سلطة تشريع قط؛ ذلك أن التشريع كانت سلطته في أيدي الفقهاء غير المعيَّنين من الحاكم، وكان للقضاة والعلماء والفقهاء من المحن مع الحكام ما أثبته التاريخ وما يقطع بعدم شمول ولاية الحاكم لهم ولما يصدرون من اجتهادات فقهية وأحكام قانونية واجتهادية.

وهذا الأمر بدأ مع أول حاكم في الإسلام، مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه، مع نشأة أول حكومة في العهد الإسلامي، وكانت أول كلمة له: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». فما ورد عن رسول الله ﷺ هو ما نسمِّيه الآن سلطة التشريع، ويخضع لها الحاكم كما يخضع لها المحكوم سواء بسواء، ويملك التفريع عليها علماء وفقهاء لم يعيِّنهم الحاكم ولا أعطاهم ولاية التقرير في هذا الشأن، إنما هم من يعطونه ولاية التقرير في هذا الشأن.

والحاكم الإمام إن كان من ولايته تعيين القضاة، فالقاضي بعد تولِّيه ولاية القضاء لا يلتزم بقانون يصدره له الحاكم، إنما يلتزم بتطبيق فقه الإسلام الوارد في الكتاب والسنَّة وفقًا لاجتهاداته وما اختاره هو من التزام بمذاهب فقهية.

ونحن نعرف في فقه القانون أن التبعية لا تكون بالتعيين في الولاية فحسب، إنما تكون بوجوب الاتباع على من يعيَّن أن يعمل تحت إدارة وإشراف المتبوع. والقاضي هنا لا يعمل تحت إدارة وإشراف من عيَّنه عندما يصدر عن اجتهاده الخاص أو اجتهاد الفقيه الذي ينتسب إليه في علم وفقه. وهذه هي السلطة القضائية، مفصولة عن الإمام ذي الولاية الأخرى التي اكتسب في الآونة الأخيرة

اسم السلطة التنفيذية أو ما يعبَّر عنه اليوم كذلك.

نُعْنَى الآن بالمعاني ثم الأسماء والمباني تأتي بعد ذلك...

◄◄ قضية المرجعية تقوم على أن الحكم لله، وهو ما سمَّاه المودودي وسيد قطب بالحاكمية... فهل الحاكمية من الثوابت في الفكر الإسلامي؟ ولماذا تمَّ تسييسها بتلك الصورة التي نشهدها؟

هذه قضية إيمان، وتدخُّل في فلسفة المرجعية، وهي أمر مرتبط بالله وليست محل جدل سياسي. عندنا محكم ومتشابه، والمتشابه أساس معارفنا فيها ظن، وأحكامها ظنية، أما المحكم فهو الثابت القطعي اليقيني وهو محل الإيمان.

والترتيب أن الإيمان أولًا، ثم نفكر بعد ذلك في مشكلات حياتنا. والإيمان أساسه القلب، ويبدأ حكم العقل مع التفكير في النصوص والأحكام التي وردت بالقرآن والسنة والتي يخضع لها المسلم بموجب إيمانه بإسلاميَّته. وللترجيح العقلي عليك أن تراجع أحكام القرآن والسُّنة وتختار منها أو تأخذ بها. وإعمال العقل لا يكون خارج القرآن والسُّنة، خارجهما لا يوجد إعمال للعقل.

العقل بالنسبة لي يعمل من خلال المحسوسات، وأول محسوس ديني أعرفه في حياتي هو نصوص القرآن والسنة. أما الإيمان بهما فهذا أمر أساسه الوحي وَوَرَدَ إلينا بالوحي، ويَرِدُ إيماني به حسب التعبير القرآني من خلال القلب أي الوجدان؛ لأن الوحي أمر يتعلَّق بالغيب. والغيب بالتعريف هو ما لا يدرك بالمحسوسات، ومن ثم يخرج عن إطار الأدوات العقلية التي تعمل من خلال الاستقراء والقياس وأساليب الأصول وأساليب المنطق.

◄◄ يبدو أنك لا تحب علم الكلام... فأنت تبدو لي اليوم سلفيًّا..!

صرت لا أحبُّه... يعني البحث في الذات الإلهية؛ في صفات الله، في ماهية الغيب... كل هذا أرى أنه مما لا يدركه العقل... وإيماننا به أتى من خلال الوحي، فنحن لا نعرف

كيف كان، فالإيمان أساسه الوحي وما ورد إليَّ بالوحي وصدَّقه القلب.

مسألة «الحب»، أليست هذه من مشاعر القلب وليس العقل؟! ألا يتحكَّم ذلك في سلوكنا ونأخذ نتائجه بعين الانتباه ونقدره في سلوكنا القلبي والحياتي، وقد يصل بنا إلى التضحية بالنفس... أهذا من فعل العقل؟

إن وضعتني في هذا الكلام في مجال السلفيِّين، ضعْني أيضًا معه في مجال الصوفيِّين: المزج بين شعور الصوفي وتصوُّر السلفي هما ما بهما نعرِّف فكرة الإيمان. ينسب إلى الإمام الشافعي القول:

فقيها وصوفيًّا فكن ليس واحدًا فـإني وحـقِّ الله إيـاك أنصحُ

فذلك قاسٍ لم يذق قلبه تقى وهذا جهول كيف ذو الجهل يصلحُ

ويجتمع الأمران فينا جميعًا بنسب متفاوتة، فلا يوجد إنسان بغير عقل مفكر، ولا يوجد إنسان بغير قلب مؤمن... ولكن البحث الفلسفي هو ما يجعلنا نحاول أن ندخل في مجال إدراك الغيبيات، وهذا أمر لا أظنه أنتج شيئًا نافعًا؛ سواء في حوار الإسلاميِّين بعضهم مع بعض، أو حوار المسيحيِّين بعضهم مع بعض. وهذا له حديث آخر لا أحب أن أستطرد فيه، وأظن أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة أساسه يدخل في كنه الغيب، وهذا السؤال يتعيَّن ألا يكون مطروحًا بالنسبة لنا... وكذلك الشأن حين ناقش المسيحيُّون فكرة ناسوت السيد المسيح ولاهوته.

إذن ما دور العقل في إثبات الدين؟

بالإيمان يبدأ العقل فيتحرك في المعرفة، أساس معرفتنا بالغيب هو الوحي وحده، وبالوحي آمنَّا بالكتاب والسنة، وبهما نعمل العقل في أمور الدنيا.

فكل ما تدركه عقولنا من إيماننا بالله سبحانه وتعالى، هو قدرته التي تتمثَّل في مخلوقاته وفي مصائر مخلوقاته، ونعرف قدرة الله من خلقه، لكن إيماننا به سبحانه وتعالى يرد بالوحي من خلال الرسل.

العقل معرفته تأتي عن طريق منهجي نستطيع أن نلخِّصه بشكل مبسَّط في قاعدتي: القياس والاستقراء. فالعقل له منهج للنظر في الظواهر الحسِّيَّة، وهو يدرك الظواهر الحسِّيَّة ويكوِّن مفاهيمه (العقلية) من خلال الظواهر الحسِّيَّة، عن طريق التشابه بين الأشياء/ الظواهر؛ بمنهج القياس الذي يعني المثلية بين أمر وأمر، ومنهج الاستقراء الذي يعني صفات عامة مشتركة من ظواهر متقاربة والوصول من ذلك إلى نوع من أنواع القوانين العقلية التي نُجرِّب تطبيقها على غير ما اشتملته أساليب الاستقراء فتصدق في نتائجها. هذا الأسلوب يعتمد أساسًا في تعقُّل الأشياء على الحسِّ، وخاصَّة السمع والبصر. وهذا ما نلاحظه في قراءتنا للقرآن الكريم في حديثه الدائم عن السمع والبصر.

أما المصدر الآخر للمعرفة فيَرِدُ -لا من طريق العقل الذي يتعامل مع المحسوسات- ولكن يأتي عن طريق الإيمان، وقد عبَّر عنه القرآن بلفظ: الإيمان، ولفظ القلب، أي ما نقول عنه الآن: الوجدان. وهذا ما تنتقل إلينا به معارف الغيب، والغيب أدق لفظ اشتمله القرآن الكريم يتمثَّل فيه الوجود الكوني الشامل الخارج تمامًا عن إدراك محسوساتنا وأجهزتنا الحسِّيَّة. ولذلك فالعقل ليس وسيلة إدراك ما يتعلَّق بالغيب. نحن دائمًا نجد لفظ الغيب يقترن بالإيمان ويقترن بالقلب. أما العقل فيبدأ عمله من خلال إدراك ما أوجده أمامنا الغيب من محسوسات يمكن إعمال العقل في شأنها؛ مثل مسائل الأنبياء، والنصوص المنزَّلة عليهم إلينا من الغيب. هنا يبدأ دور إعمال العقل.

وقضية صفات الله مثلا، أقول فيها كما قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: هو كما وصف نفسه «لا أزيد»، وكلمة الإمام مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان واجب، والسؤال عنه بدعة... ومن ذلك يمكن أن تلاحظ الفارق بين سيدنا موسى وسيدنا إبراهيم الحنيف. سيدنا موسى أراد رؤية الله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، فالله تعالى أرشده إلى رؤية قدرته فلم يتمالك نفسه ولم يستطع

أن يرى أثر رؤية الله تعالى على الجبل الذي جعله الله تعالى دكًّا. الحنيف (في مقابل اليهودي والنصراني) معناه أنه صفة لا نجدها بكمالها في من هو يهودي أو نصراني. فيبتعد عن محاولة المعرفة المتعلِّقة بذات الله ويقصر مطالبه في «إدراك قدرة الله»: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾... الآية.

بنو إسرائيل لم يصل عقلهم إلى أن هناك مطلقًا ومجرَّدًا بعيدًا تمامًا عن إدراك حواسِّهم وبعيدًا تمامًا عن المحسوسات، وسيدنا موسى غضب منهم بمجرَّد أن عَبَرَ بهم البحر طلبوا منه أن يعبدوا صنمًا: ﴿فَأَتَوْاْ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]. والدكتور عبد الحليم محمود يقول إن القرآن لا تجد فيه أية عبارات لإثبات وجود الله، إنما تتعلَّق آياته بنفي الشرك وإثبات واحديَّة الله تعالى؛ لأن وجود الله تعالى لم يكن منكورًا أبدًا من قبل البشر، إنما كان مقرَّرًا ومعروفًا من قبل القلب والوجدان وملتزَمًا به لدى البشر.

تتحدَّثون عن مشروع مدونة التقنين الإسلامي أو القانون من مرجعية إسلامية، ممَّ تتكوَّن هذه الفكرة؟

تتكوَّن من:

- قراءة السياق التاريخي والاجتماعي لتطبيق الشريعة في مصر، ولي كتاب بهذا المعنى يمكن الرجوع إليه بالإضافة إلى كتاب «الوضع القانوني في مصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي» كان من «سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة».

- ثم تعتمد على المجال المكاني: خذ من كل مجتمع ما فيه من أحكام تشريعية سارية، وانظر في مجال القانون المقارن بين هذه الأحكام وإلى ما تسعه الاجتهادات الشرعية القائمة الآن وفي الماضي من هذه الأحكام، ونرصد هذه الأحكام بالمرجعية الشرعية التي تسعها، ونحاول أن نعمِّم هذه المرجعية في الإطار الثقافي

لجمهرة العاملين في مجال التشريع، ليتعاملوا بهذه المرجعية ولجمهرة المتعاملين أيضًا بها؛ ليثبت لديهم أنهم فيما يعملون به إنما يجدون شرعية إسلامية تسندهم في هذا العمل. وهذا يؤدِّي بهم مع الوقت إلى الإسناد الشرعي، وإلى البحث عن الإسناد الشرعي في كل ما يتصرَّفون به أو يتعاملون به من علاقات وأحكام.

نحن هنا في مجال الدعوة، والدعوة تتوجَّه إلى المتعاملين من الناس، ومن أفعل الأساليب في الدعوة فيما أظن هو اتِّباع السلوك، والالتزام بالسلوك بوعي، ويسهِّل على أصحابِ المبدأ اتِّباع السلوك أن يجدوه قريبًا منهم وفي متناولهم، وهذا يقرِّبهم بعد ذلك من الحرص عليه في كل تصرُّفاتهم.

كل ذلك شريطة أن يكون الحكم المتعامل به، والحكم التشريعي المذكور ممَّا يسعه فقه الشريعة الإسلامية.

النظرية الإسلامية

أنتقل معكم نقلة أخرى عن فكرة النظرية السياسية الإسلامية... هل ثمَّة شيء يسمى هكذا: النظرية السياسية الإسلامية، ولو حتى بالتنكير وحذف «ال»؟

فيما أعتقد فإن فقهاء المسلمين لم يهتمُّوا بفكرة «النظرية» لسبب معيَّن، أعتقد أنه كان هو وراء عدم الاهتمام هذا، ليس نقصًا في الكفاءة العلمية والمنهجية، وإنما كان استغناء عن فكرة «النظرية».

إن فكرة النظرية في التفكير السياسي العلماني، أساسها أن النظرية هي الإطار العام الذي ترد من خلاله الأحكام التفصيلية، وأن يكون هذا الإطار العام هو الذي يحدِّد ما هو الصواب والخطأ، وما هو معيار الصواب والخطأ. فأساس الاحتياج للمفهوم النظري العام هو تحديد المعيار العام الشامل الذي يمكِّنني من الاحتكام إليه في تقدير الصواب والخطأ والحق والباطل، أي: هو المرجعية، أي

إنه يحتاج إلى مرجعية. هذا في الفكر الوضعي، أنه لكي يسكِّن أيَّ حكم من أحكام التعاملات، عليه أن يحيطه بمفهوم عام عن «الحق» مثلًا.

بالنسبة للفكر الإسلامي هذه مسألة محلولة داخله. فمن ناحية الجانب المرجعي الإيماني؛ فإن القرآن والسنة هما المرجع الذي يتحدَّد به لديه الصواب والخطأ، والحق والباطل، والصحة والفساد. تسأل الفقيه في أيِّ أمر: لماذا وصلت إلى هذا الحكم؟ فيرجعه إلى نصٍّ قرآني أو نصٍّ من الحديث الشريف؛ لذلك كان أكثر أهمية عنده -بدلًا من النظرية العامَّة والبحث عنها- ما عرفناه في الفكر الإسلامي بعلم «أصول الفقه» المرتبط أساسًا بالأحكام الأولى المرجعية التي تتفرَّع منها جميع الأحكام الفرعية بعد ذلك. فكان مستغنيًا عن الفكرة النظرية والإطار النظري واستبدل به ما قعَّده في علم أصول الفقه، وهو كيفية وضع الأصول العامة التي تتفرَّع منها أحكام الصواب والخطأ.

لذلك كان الفقه الإسلامي مستغنيًا عن فكرة النظرية من هذا الجانب، ولم يكن ذلك نقصًا لديه إنما كان مكتفيًا بما لديه، ووضع في ذلك علم أصول الفقه، وهو العلم الذي يمكن أن نسمِّيه علم المنطق عند المسلمين، وأساسه استخراج الأحكام من القرآن والسنة وبالإجماع والقياس وغيرها من وسائل الاستدلال، وكل ذلك مرتبط بالموقف الإيماني المرجعي العام.

لكن ألا نحتاج إلى تلخيص الرؤية الإسلامية لشأن معيَّن في مقولات جامعة ومعبِّرة يمكنها تفسير المواقف وأيضًا تعزيز الحُجج، والأهم مزيد البيان للآخرين عن قول الإسلام في هذه النقطة؟ يعني مثلا هل الإسلام يقدِّم الفرد أم الجماعة أم شيئًا ثالثًا؟ المجتمع أم الأمَّة أم الدولة أم شيئًا آخر؟ على غرار النظريات المحدَّدة كالاشتراكية أو الرأسمالية أو الليبرالية التي يناضل عنها السياسيُّون في الغرب والمتغرِّبين؟

في الغرب الأساس هو الفرد ومصالحه وحرياته وحقوقه، هذه مرجعية

تنتسب إليها بعد ذلك كل الأحكام التفصيلية التي بيَّنها بعد ذلك، وأساسها عندهم القانون الطبيعي وقواعد العدالة التي هي مرجع المرجعيَّات في القانون، والقانون الطبيعي لديه مجموعة من الأحكام التي استخلصها من الفكر الفلسفي العام ذي المرجعية الطبيعية عن الفرد وحريَّته وما يرتبط بذلك من مبادئ وأصول ومن أحكام فرعية.

أمَّا فقهاء المسلمين فلم يبدأوا بمثل هذه المفاهيم ولم يحتاجوا إليها؛ لأن مرجعيَّتهم ومبدأهم هو العبودية لله تعالى، ومصدرهم ما أتتْ به أحكام القرآن والسنة الشاملة لكلِّ البشر، والوارد منها الأحكام التطبيقية، ويستخرج منها في الوقت ذاته مقاصد التشريع الإسلامي كمعان كلية تستخلص من الأحكام الواردة في الكتاب والسنة. فالجانب الإيماني هنا هو الذي أدَّى لنوعٍ من الاستغناء عن المعنى النظري بالمعنى الذي وضعه الغرب لهذا المفهوم.

لكن الفكر الإسلامي طبعًا خلص إلى مجموعة كبيرة من المبادئ توازي هذا المفهوم، منها: أن الحرية عنده مستخلصة من أصل الإيمان والعبودية والخضوع لأحكام القرآن والسنة.

الإسلام أصلًا هو المرجعية العامة، وهو لا يوازي الاشتراكية ولا الرأسمالية، هو يوازي العلمانية ويوازي فكرة القانون الطبيعي في القانون الغربي. الإسلام هو الأصل العام الذي نستقي منه المفاهيم والأحكام. وكما أن الفكر العلماني الغربي أنتج اشتراكية ورأسمالية وغيرهما، فكذلك الفكر الإسلامي يمكن أن ينتج أفكارًا بتنويعاته، ويضمُّ أفكارًا ومواقف متغيِّرة ومتنوِّعة وفق ما يدركه الناس ووفق مصالحهم الخاصَّة والعامَّة في كل مكان وزمان.

الإسلام موقف فلسفي لا يعادله في الفكر الغربي إلا الموقف العلماني بشكله العام، وكل موقف فلسفي يسع من الاجتهادات في التطبيق وفي تفكير الناس ما

يسعه من تباينات في هذا الشأن.

الشيخ يوسف القرضاوي قالها في كتابه عن الإسلام والعلمانية: إن الخلاف ليس بين الإسلام وبين الاشتراكية أو الرأسمالية، ويمكن أن يكون هناك اتجاه إسلامي قريب من الاشتراكية أو القومية أو غيرهما... المشكلة هي في الجانب الفلسفي الكامن وراء النظريات.

بعبارة أخرى: الاجتهادات تتعلَّق بالمتغيِّرات، لكن ثمَّة ثوابت يمكن صياغتها في مقولات تمثِّل هُوية الإسلام والرؤية الإسلامية الأساسية للمجالات كالسياسة والاجتماع... فأين الثابت من مقولات الفكر السياسي الإسلامي؟

يُنظر في ذلك لاجتهادات الفقهاء والمفكرين العاملين في ميدان الفكر والاجتماع السياسي الإسلامي. والإجابة عن هذا السؤال تكون باستطلاع المواقف والاجتهادات ووجهات النظر التي تستند إلى المرجعية الإسلامية مع تبايُنها في ظروفها السياسية الاجتماعية.

ونحن نجد -فيما أظن أنا- أن مرجوعها في الاجتهاد إلى أصول الإسلام. والاجتهاد طريق نصل به إلى معارف ظنية، ليست من أصول الدين التي لا يختلف فيها المسلمون، وأيضًا لا ينبغي للمسلمين أن يختلفوا بسبب الاجتهادات، لأنها من المتغيِّرات التي تسعها الاجتهادات والتفسيرات للمتشابه من الأحكام كما أشار إليها القرآن الكريم.

منهج الاجتهاد، هو أسلوبنا في فهم ما تشابه من الأحكام، وهو يؤدِّي بنا دومًا إلى معارف ظنية، إلا أن يخرج بها المجتهد عن أصل من أصول الدين المتعلِّقة بالإيمان بالله ورسله وكتبه والملائكة واليوم الآخر. كل ما نفكر فيه من اختصاص الأحكام هو اجتهاد، وهو أسلوبنا في تفهُّم الأحكام، لكن مجاله الأساسي هو

المتشابه من الأحكام، ينحصر فيها نشاطه، ويؤدِّي فيها لنتائج ظنية.

وماذا عن موجة التنظير الإسلامي الحديث التي شهدَتها بداية القرن العشرين خاصة فيما يتعلَّق بالنظريات القانونية والتنظير الفقهي الذي أشرتم له سابقًا من قبيل نظرية الالتزام ونظرية الإرادة والأهليَّة وغيرها؟

هذا لا أنفيه، لأن التنظير في الفكر الأوروبي الوافد إلينا كان له مستويان:

أ) المستوى الضروري في الفكر العلماني، وهو البحث عن/ أو الوصول إلى/ مرجعية عامة، في الصواب والخطأ، والصحة والبطلان، أو بالمعنى الديني لدينا: الحرام والحلال. ونحن عندنا هذه المسألة جاءت محلولة بالاعتقاد الديني وما تفرَّع عنه من أحكام. أمَّا من يُنكر أو يتجاهل أو يتغافل عن الدين كأساس لمرجعية الحلِّ والتحريم للمعاملات والأنشطة الدنيوية، فهو يحتاج إلى مصدر آخر يسمِّيه: العقل، أو الحرية، أو يسمِّيه القانون الطبيعي وقواعد العدالة... كما هو شأن رجال القانون حين يسمُّونه عندهم، ويضعون فيه وبه أُسس الحِلِّ والتحريم. هذا هو الجانب الذي كنت أقصده في الكلام السابق.

ب) لكنه تفرَّع عنه جانب آخر في الفكر الأوروبي الوافد، وهو وضع نظريات نوعيَّة لكلِّ مجموعة من مجموعات المعاملات ذات النَّسق المتقارب، في المعاملات المدنية بين الناس وبعضهم البعض. يستخرج منها أصولًا عامة حاكمة لها، تشكِّل نظرية نوعيَّة لما يسمِّيه القانون المدني: نظرية الالتزامات أو نظرية العقود أو غيرها.

وفي العمل السياسي وتعاملات الناس المتعلِّقة به تُستخرج نظرية نوعية خاصَّة بالحرية الفردية كأصل ثابت تتفرَّع عنه الأحكام. وفي الاقتصاد وغيره من التصرُّفات أو الأعمال والإجراءات الحياتيَّة، وغيرها نفس الأمر وهكذا... هذه هي النظريات النوعية، وهذا ما غزانا به الغرب، ووضعه أمام أعيننا باعتبار أن الفكر الآتي من الإيمان الإسلامي يفتقد هذا النوع من النظريات النوعية، وهذا ما بدأ المفكرون

الإسلاميون وفقهاؤنا يتصدُّون له ويصلون إليه من خلال استقرائهم للحلول وللضوابط والأُسس التي قام عليها اجتهاد المفكِّرين الإسلاميِّين في الماضي.

لم يكن المجتهدون السابقون مهتمِّين بهذا الأمر، ولكنهم كانوا يراعون الضوابط والتناسق الفكري بين الظواهر والحلول التي تنحدر إليهم أو يصلون إليها من خلال مطالعاتهم وكتاباتهم في الفكر والفقه الإسلامي. ولذلك استطاع الفقهاء المحدثون أن يصلوا إلى هذه النظريات النوعية من خلال الفكر الإسلامي بشكل ظاهر التناسق وظاهر التلاؤم مع بعضه البعض، وضمُّوا إليه الحلول التطبيقية.

إن السابقين من فقهائنا القدامى لم يكونوا بعيدين عن هذا الإطار، وإن كانوا لم يهتمُّوا بصياغته بهذا الشكل، إنما كانوا ذوي ضوابط فقهية وأصولية وفكرية، فأقاموا من اجتهاداتهم للمسائل الفرعية ما يقيم نسقًا عامًّا لكلِّ نوعية من نوعيات الأنشطة الإنسانية: تعاونية أو بنائية أو سياسية أو إدارية، وحسبهم في ذلك ما وصلوا إليه وما أصَّلوه بشكل منقطع النظير في أصول الفقه وفي غيره. ونحن عندما نقرأ مثلًا في السياسة أعمالًا مثل أعمال الجويني والماوردي وغيرهما؛ نعرف إلى أيِّ مدًى كان لديهم القدرة على التنظير النوعي، وربط المتشابهات في أصول متشاركة وتمييز المتباينات في أصول نوعية مغايرة.

ماذا عن النظريات الوضعية التي تسود اليوم في العلوم الاجتماعية والإنسانية كالسياسة والاقتصاد والاجتماع، والتي تعتمد على الانطلاق من الواقع واستقرائه ثم إنتاج تعميمات عنه تفسِّر أنماط السلوك بل تتنبَّأ بها قبل وقوعها أو تسعى إلى ذلك كنظريات الصراع والحروب والتحوُّل الديمقراطي... إلخ؟ هل أنتج الفكر الإسلامي شيئًا من هذا القبيل؟

الصواب والخطأ في الاجتهادات النظرية والبحوث النظرية قائم دائمًا. ولذلك هناك دائمًا نظريات يقف بعضها بإزاء بعض. النظرية ترد في المسائل

النوعية المشار إليها فيما سبق عن طريق القدرة على الاستقراء... أنت تستقرئ ظواهر جزئية وتفصيلية وفردية، وتصل منها إلى مفهوم عام يطبَّق عليها وعلى غيرها من نظرائها. عملية الاستقراء يمكن أن تختلف فيها النتائج، ولذلك حلَّها الأصوليون والفقهاء المسلمون بكلمتهم الشهيرة القديرة: «العام ظني الدلالة في عمومه... والخاص قطعي الدلالة في خصوصه».

لأنهم يدركون أن الاستقراء فيه استخلاص من معنى عام لظواهر قد لا تكون كافية، وقد لا يكون الاستخلاص معبِّرًا تمامًا عن الصواب في هذا الأمر، لأنه يحتمل الخطأ كما يحتمل النسبية في هذا الوقت ذاته، والنسبية تعني أنه ليس كلُّ فكر عام هو مطلق العموم في الانطباق على جزئيَّاته.

وينبغي أن يشيع هذا بين المفكرين الإسلاميِّين. وخير وسيلة لإشاعة أيِّ منهج هو أن تمارسه وتستخدمه ويظهر له مؤيدون ويظهر عليه متحفِّظون ومعارضون له ومجتهدون باجتهاد وآخر في إدراك العموميَّات... وهكذا.

واستدراكًا على ما سبق فعندما أقول إن الفكر الإسلامي لم يحتجْ إلى نظرية، ليس معنى ذلك عدم الاحتياج الأصلي للنظرية، إنما أقصد أنه في أصل الشرعية العامة المرجوع إليها إنما يستند إلى إيمان بنصٍّ منزَّل، وهو ليس لديه الاحتياج الشرعي إلى مصدر آخر للحِلِّ والتحريم، لأصل الحِلِّ والتحريم، ولا لأصل الصواب والخطأ، ولا لأصل الصحة والبطلان، لا يفتقد هذا الأصل، إنما يرجع مباشرة إلى النصوص المنزلة بموجب إيمانه بها. أمَّا العلماني فليس لديه أصل عام يؤمن به أو يكون مرجوعًا إليه في تحديد أصل الصواب/ الخطأ، أو أصل الصحة/ البطلان. ولهذا هو يحتاج إلى تشكيل نظري يصوغه بعقله ويجعله الأصل المرجوع إليه في هذا الشأن.

ولذلك أقول هذه الفكرة دائمًا عندما نقارن ما بين عمل الفقهاء المسلمين في

الفقه الإسلامي، وبين عمل الغربيِّين في هذا الشأن. فالغربيون كانوا يحتاجون مثلًا إلى نظرية الالتزام، ونظرية العقد، ونظرية القانون الطبيعي وقواعد العدالة، ليجعلوا ذلك أصلًا مرجوعًا إليه. أمَّا الفقهاء والمسلمون فكانوا في غنى عن الاحتياج لهذا الأصل لأنهم يصدرون عن نصٍّ إيماني.

لكنَّني لم أقصد أننا لا نحتاج إلى نظريات، أو لا يتعيَّن علينا أن نسعى إلى التنظير. إنما نظرياتنا دائمًا ستكون في إطار الأصل المرجوع إليه في هذا الشأن. وكذلك فإن الفقهاء المسلمين المحدثين تكلَّموا عن النظريات الفرعية في العمل القانوني -على سبيل المثال- كنظرية الالتزام في الفقه الحنفي مثلًا، فقد جمعوا الأحكام التفصيلية والفرعية ووجدوها كلها تتَّسق في تكوينٍ نظريٍّ فقهيٍّ متكامل. أمَّا الفقهاء القدامى فكان لا يعجزهم المنطق والقدرة على التنسيق وملاحظة تآلف الأحكام وتداخلها وتكاملها وكانوا يصنعون ذلك دون تكلُّف وربما دون صياغات خاصة، إنما يكتفون بالتعريفات للمفاهيم، وهي تعريفات جامعة مانعة يجري عليها اجتهاد كبير، وقد لجأوا إلى ذلك -بخلاف الغربيِّين- بوضع قواعد أصول الفقه والقواعد الشرعية وغير ذلك من مفاتيح التفكير في تفسير النصوص القرآنية والإسلامية على الوقائع المتغيِّرة.

أنا لا أنسى مثلًا قول القائل في تفسير القرآن الكريم: إذا أتى الأمر بعد النهي فهو يعني الإباحة ولا يعني الإلزام أو الوجوب، فهذه قاعدة استقرائيَّة رائعة.

إذن أنا عندما قلت هذه الكلمة عن عدم الحاجة للتنظير كنت أريد أن أفسِّر لماذا لم يضع الفقه الإسلامي نظريات كنظريات الالتزامات، والعقد، والجريمة... التي تراها في القوانين الغربية؟ وأقول الآن: إنهم لم يكونوا محتاجين لوضعها؛ لأن أصل الحِلِّ والتحريم موجود لديهم بأصل إيماني، ولكنهم كانوا يلتزمون بالتناسق بين الأحكام في تفسيرهم لها أخذًا من القرآن والسنة ومصادر التشريع. وهم مثلًا في أصول الفقه وضعوا ما يحتاجون من نظريات بوضعهم مصادر

التشريع الإسلامي من حيث القوة والإلزام على ذات الترتيب الذي ذكروه بها، وبالإشارة إلى بعض الخلافات النظرية بينهم فيما يتعلَّق بأدوات ومصادر استدلالية كالاستحسان وشرع من قبلنا.

ما كنت أريد قولَه، أنهم حين لم يضعوا ما وضعوه في شكل نظريات، فإن هذا لم يكن تقصيرًا أو عجزًا، ولكن لم تكن عندهم ضرورة لذلك كما وجدناه في التقنين الغربي، وإن كانوا على ذات التأصيل النظري استجابوا لما يفرضه عليهم إيمانهم والنصوص المنزَّلة إليهم من تقعيد القواعد في ضبط مفترق الأحكام.

والخلاصة: أنهم نظَّروا ولكن لم يسمُّوها «نظريات»، وضعوا نظريات على صور المبادئ والكليات والقواعد، ونظريَّاتهم لم تكن إنشائية ولكن كشفيَّة عمَّا في المرجعيَّة من أحكام.

⏮ الوضعيُّون الغربيُّون ينسبون وضعيَّتهم لأمثال كونت ودوركهايم... ولكن ثمَّة كتابات غير قليلةعن أن ابن خلدون هو أبو علم الاجتماع على النمط الذي اعتمده الغربيون في آخر قرنين... فهل ترى أن ابن خلدون وضع تنظيرًا مختلفًا في الفكر الإسلامي يختلف عن تنظير الفقهاء مثلًا، ويقارب علماء السياسة المعاصرين كما يقول البعض؟

ابن خلدون حقيقة هو الجدُّ الشرعي للفكر السياسي الإسلامي، وللنظر في أسس الحضارة ومقوماتها، وأنا لا أقصد بالفكر الحضاري الإسلامي أن حديثه قاصر على المجتمعات الإسلامية، إنما أقصد أن حديثه صادر عن الفكرية والحضارية الإسلامية، ولكنه يفسِّر حركة المجتمعات وعلاقاتها الاجتماعية بشكل عام. نعم هو الجدُّ الشرعي للمدرسة السياسية الاجتماعية الإسلامية، وأيضًا لغير هذه المدرسة من علماء الاجتماع في الحضارات الأخرى الذين اتَّصلوا بفكره ووعوه، هذه هي الحقيقة.

لكن لماذا ابن خلدون وليس أحدًا قبله؟

تجارب الحكم وتجارب المجتمعات الإسلامية وغيرها كانت قد اكتمل لها ما يمكِّن ابن خلدون من استخلاص ما يمكن أن نسمِّيه بـ«قوانين الحركة الاجتماعية»؛ لأن خبرات الحكم في عهده كانت قد تعدَّدت وتنوَّعت جدًّا بين الحكومات المركزية واللامركزية، وبين الأوضاع القبلية وأوضاع أعم من القبلية بكثير، وبين صراعات ونوازع دنيوية وغيرها، ثم هو -في الحقيقة- استشرف التاريخ الإسلامي كأنه عاشه جميعه، وعاش فتراته كلها، ما استطاع أن يصل إلى مجموعة ما يمكن أن نسمِّيه بقوانين حركة المجتمعات، وقد كانت عنده قدرة -في الحقيقة- على التأصيل وقدرة على إدراك المتشابهات، والوصول منها إلى قواعد عامة... هذه موهبة وهبها له الله سبحانه وتعالى.

وقد تنوَّعت أسباب نشوء الدول وهبوطها، وتنوَّعت في تشكُّلاتها المختلفة الدينية والجغرافية والقبلية، وكل ذلك من خلال تاريخ مكتوب ومرويٍّ. والحضارة الإسلامية -في الحقيقة- من أول ظهورها مع البعثة النبوية، قد أشاعت الضبط غير المسبوق -في تقديري- للرواية من خلال الرواة وشجرة تداولهم للأخبار، وتحقيق شهادات الرجال من خلال علم مصطلح الحديث، وتقدير الرجال في الرواية والشهادة، ثم بعد ذلك التاريخ المكتوب وتقدير حجِّيَّة كلٍّ من المؤرخين والرواة بأسلوب علمي أشاعوا ضبطه وتحقيقه، وكان أول ما تعلَّق بالحديث الشريف الذي هو المصدر الثاني للتشريع الإسلامي وتشكُّل من تشكُّلات النصوص ذات المصدر الإلهي عن طريق النبي عليه الصلاة والسلام.

فاستقام لدى المسلمين صراط من البحث والنظر في التحقيق للشهادات والروايات ومعرفة تاريخ الرجال حملة الروايات والشهادات. وانعكس ذلك كله في كتابه التاريخ من بعد، ووصل كل ذلك إلى عصر ابن خلدون، وصارت أمامه صورة مبسوطة ذات حجِّيَّة ومصداقيَّة لتواريخ هذه البلدان على مدى عصور

سابقة ممَّا مكَّنه رحمه الله من أن يُعمل مهارته الذاتيَّة وقدراته على استخلاص المعاني العامة والقوانين العامة لحركات المجتمع.

يتحدَّث المفكِّرون والدَّارسون الإسلاميُّون المعاصرون عن أن منهجية مالك بن نبي وطارق البشري تعدُّ امتدادًا لابن خلدون، وأنها تمثل الفكر الإسلامي العملي والواقعي وخاصة من منظور العناية بالحضارة الإسلامية... ما رأيكم؟

أنا يحكم عليَّ أو يتكلَّم عنِّي غيري... أما مالك بن نبي فلنتساءل: ما جنسيَّته؟ لقد ظهر في مجتمع من أكثر المجتمعات التي عانت من الهجوم الفكري والثقافي الحضاري، فرنسا لم تستعمر الجزائر استعمارًا سياسيًّا فحسب، ولكنها عملت على فرنستها، وأن تحوِّلها إلى أمَّة فرنسية. وهذا التحويل يستوجب إزالة الثقافة السائدة لدى الشعب الجزائري بكل قوة وقسوة وحسم، وإدخال الفكر الفرنسي الغربي الأوروبي محله. ولذلك فهو واجه مشكلة الاحتلال الحضاري في صورته الفكرية بأقصى وأقسى وأشد ما يمكن أن يواجهه مفكر عربي إسلامي في عصره. هو نفسه كان يكتب بالفرنسية. ولذلك جاء فكر مالك حضاريًّا وواقعيًّا وإسلاميًّا.

في منهج البحث تتَّبعون المعاني والأفكار المجردة لكن الفكر المعاصر صار يعتني بالإحصاء والأرقام... هل من فارق؟

التحديد الرقمي مهم لكني أخشى منه دومًا، لأنه أكثر دقة من أن تحسم به مساحات تتخلَّلها الأفكار والمشاعر والمواقف... بحيث إن التحليل الرقمي، أو الصنيعة الرقمية للتحليل بهذه الدقَّة الأكثر تصير عاملًا من عوامل الشطط أحيانًا أو عدم الدقَّة؛ بمثل ما تقول مثلًا: يمكن أن تقيس منضدة بوحدة ودقَّة السنتيمتر، إنما الطريق من مصر إلى الإسكندرية هل يقاس بالسنتميتر؟ يكاد يكون مستحيلًا وسنختلف في هذا الأمر اختلافًا بيِّنًا.

وبعد ذلك فالأرقام تعطي فروقًا بين عالم الأشياء أكثر ممَّا تسمح به التباينات والاختلافات في المواقف «البشرية»... فمثلًا في تقدير كفاءة الطلاب نحن نلجأ للأرقام في تصحيح الأوراق، وقانون الجامعة يقول إن التقديرات تكون: (ضعيف جدًّا، ضعيف، مقبول، جيد، جيد جدًا، امتياز) مثلا، ستة تقديرات عامة يمكن أن تكون صحيحة بهذا الشكل، لكن في الوقت ذاته تحوَّلت المسألة في الوقت ذاته إلى تقدير بالأرقام، فيكون الضعيف جدًّا من ١-٦، والضعيف من ٧-١٠، الأرقام هنا لا تعطي دقة لأنه من هو الذي يستطيع أن يقدِّر الفارق بين إجابة وأخرى بنصف درجة أو ربع درجة أو درجة واحدة فيعطي مثلًا ١٥ بدلًا من ١٦. مثلًا في دخول الجامعة يتحدَّد ذلك بمجموعات الناجحين؛ أي معيار بشري يمكن أن يحدِّد أن فلانًا أفضل من فلان بنسبة نصف في المائة (واحد على مئتين)؟

ولكن حين تعطي مجالات أوسع تصبح أكثر وضوحًا... لهذا بالضبط كما تريد أن تحتسب الفارق في المسافة بين القاهرة ولندن بالمللي متر، أو بالسنتيمتر...

في الأزهر قديمًا كان عالم الشرع أو اللغة يتولَّى العالمية والقدرة على التدريس في الأزهر عن طريق «إجازة» من أستاذه إليه، وهذه الإجازة تصدر بناء على معايشة طويلة المدى وطويلة الزمن بين الأستاذ/ الشيخ وتلميذه، تصل بعد ذلك إلى أنه يجيزه بالجلوس والتدريس... وغيره من الأساتذة يصنع ذلك معه أيضًا، وهكذا... هنا ليست مسألة ورقة امتحان وأرقام تتحدَّد بها درجات الاختلاف بين الناس والتمايُز بينهم. أيهما أدق هنا؟

بالنسبة للأرقام أيضًا، نبَّهني مرة أحد الأطباء في علاج لي من أزمة قلبية عندما اختلف الأطباء في درجة خطورة الحالة، نبَّهني إلى مشكلة الأرقام والرسومات الخاصَّة بالأشعات، فقال لي إنها فعلًا دقيقة ومهمَّة جدًّا، ولكن اكتفائي بالنظر إليها وتقدير الحالة وفقًا لها وحدها من شأنه أنه يعزل المريض عن طبيبه، فينظر في تشخيص حالته إلى هذه الأرقام ويحدِّد منها كلَّ شيء، رغم أن وصف المريض

لحالته عند الطبيب جزء مهم من تقدير الطبيب للحالة وعلاجها. وتلك العلاقة التي تنشأ بين الطبيب والمريض من خلال الحالة ومعرفة الطبيب بطريقته في التشخيص وإدراك أساليب العلاج مهمَّة جدًّا. هنا الأرقام والرسومات مهمَّة جدًّا أيضًا، لكن الاقتصار عليها يعزل الدَّارس عن معرفة جزءٍ ممَّا تجب معرفته في هذه الحالة.

كذلك مثلًا استطلاعات الرأي، تُختار عيِّنة رقميَّة أو عدد معيَّن من الناس، في ظروف معيَّنة، ويُستطلع رأيهم في المسألة المطروحة فيصيرون أرقامًا متساوية تمامًا في دلالتها رغم التمايزات التي تميِّز بين كلٍّ منهم والآخر في خبراته ومعارفه وفي توجُّهاته وتطلُّعاته. كذلك فإنها تتحوَّل بعد ذلك إلى أرقام (عدد كذا وافق على الرأي الفلاني، وعدد كذا لم يوافق على الرأي الفلاني) في تشكيل حالات اجتماعية تدرسها البحوث والمراكز الاستطلاعية، رغم أن الفروق الفردية قد لا تؤدِّي فعلًا إلى فروق حقيقيَّة بالنسبة للاختلافات والتنوُّعات التي بين المستطلع رأيهم، والتحديد الرقمي نفسه أكثر تفصيلًا من أن يحدِّدَ التوجُّهات العامَّة حول ما يجوز وما لا يجوز، وما لا يصح في أوضاعنا الاجتماعية.

يقولون مثلًا: الموافقون على اتجاه معيَّن في السياسة ٨٥٪، والموافقون على الاتجاه الآخر ٨٨٪، هل هذا فارق؟ هل يمكن أن تقول إن هناك فارقًا بين سياسة وسياسة؟ أريد بذلك أن أوضِّح أن الأرقام أكثر تفصيلًا من أن تحدِّد الخلافات النوعيَّة الواسعة وأنها تتكوَّن أصلًا من آحاد ليسوا متساوين تمامًا في التشكُّل الاجتماعي والسياسي والثقافي وغيره.

أنا لا أقول نترك هذا الأسلوب من أساليب البحث، لا أقصد مطلقًا استبعاده، ولكنني أقول ينبغي أن ندرك –ونحن ننظر في مثل هذه التقديرات الرقمية– أنها إن دَلَّتْ فدلالتها أيضًا نسبية؛ لأنها تحتاج لتحفُّظات في النظر وتقريبات وتبعيدات ممَّا ينظر في كل حالة.

⏮ تقصدون أن قراءة السياق مهمَّة جدًّا في قراءة استطلاعات الرأي... لكن الأرقام مهمَّة أيضًا؟

نعم السياق مهمٌّ جدًّا، ولا بدَّ سنلجأ للأرقام، وهي مفرِّق ومميِّز موضوعي بين أمر وأمر وهذا من محاسنها، وهي ممَّا يمكن أن نتَّفق على الاحتكام لها بغير مراعاة إلا للأوضاع الموضوعيَّة، ولكنني أتكلَّم هنا في صدد البحث العلمي... كيف نتناول هذا الأمر وما هي التحفُّظات التي يمكن أن نراعيَها في دراساتنا العلمية عند النظر إلى ما تنتهي إليه الأرقام من فروق بين الأمور القريبة.

⏮ من خلال خبراتكم الكبيرة في بناء منهج النظر أو تطوير منهج البحث التاريخي والسياسي، كيف تميِّزون ما بين التحليل الموضوعي والتحليل الأيديولوجي؟

الموضوعية هي القُرب من الوقائع، أو تفسير الوقائع بطريقة أكثر واقعية وأكثر اتساقًا مع السياق الذي ظهرت فيه الظاهرة، ومع العلاقات التي ظهرت فيها هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر.

أمَّا التحليل الأيديولوجي فيكون على حسب الاستخلاص ومدى صحَّته وفاعليَّته في تفسير الظواهر... أحيانًا يقدِّم التحليل الموضوعي تفسيرًا للظواهر ولكن التحليل الأيديولوجي يفرض عليها تفسيرًا من عنده ويُملي عليها من أفكاره ونظريَّاته الخاصَّة طبقًا لهذه الأفكار النظرية، وهناك من يفهم الظاهرة في سياقها، ويعتبر ما هو مقتنع به أصلًا من جوانب نظرية مجرد افتراضات نعرضها على الظاهرة ليتبيَّن منها مدى نجاحها في تفسير هذه الظاهرة.

بمعنى أوضح: فإنه عندما ننظر إلى ظاهرة معيَّنة ونريد أن نفسِّرها في سياقها بين الظواهر الأخرى المتعدِّدة والمحيطة بها، علينا أن نضع نظريَّاتنا الفكرية موضع التساؤل، ونجعل الظاهرة تجيب عن هذا أو لا تُجيب... فلا نفرض قناعاتنا

النظرية على الظاهرة بشكل تعسُّفي ونستنطق الظاهرة بسابق ما نحن مقتنعون به من نظريات، وإنما نجعل فكرنا النظري يتحوَّل إلى أسئلة، وننظر إذا ما كانت هذه الظاهرة وعلاقتها بغيرها تجيب بالإيجاب أو السلب عن هذه الظاهرة... أي تتحوَّل النظرية إلى أسئلة.

فمن يقولون مثلًا إن الاقتصاد والمصلحة الاقتصادية هي سبب الفعل السياسي، ننظر في أي فعل سياسي، ونحن نحلِّله في سياقه الواقعي، من خلال ما سبق من ظواهر وما لحقه من ظواهر، وما أحاط به... ونسائل أنفسنا: هل كان العامل الاقتصادي هو سبب هذا الفعل أم لا؟

في العلاقة مع الآخر

◄◄ هل العلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية تقوم على مفهوم القوة المادية باعتبار أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؟

أي علاقة بين البشر تحتاج إلى قواعد وأحكام واتفاقات... ونفس الأمر في التعامل مع القانون الدولي كالقانون الوضعي الداخلي، ننظر لما يوافق وما لا يوافق المرجعية الإسلامية، هذا منهج.

تقول إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن... هذه تفيد أن يكون هناك «قوة ردع» تعيد الخارجين عن الأحكام والقيم... حينما تقول: «أطيعوا» في آيات الطاعة وأحاديث الطاعة... أليست الطاعة تحتاج لوجود «قوة رادعة»؟ إنما المهم هو كيف تُستخدم القوة؟ لأن القوة هنا تكون لجهة الولاية، وتُستخدم في الإطار المشروع... فإن خرجت عن المشروعية لزمتها «قوة ردع» من خارجها تردُّها إلى المشروعية.

وأذكر هنا عبارة لأحد المفكرين والسياسيِّين عرَّف بها الدولة بأنها: الهيئة التي تحتكر وسائل العنف «المشروع»... والمؤسَّسة التي لا تتَّصف بذلك، يمكن أن تكون جمعية خيرية لكنها ليست دولة.

وأساس المشروعية الحاكمة لسلطة الدولة في حيازة وسائل العنف واستخدامها هو رأي الرعيَّة وموقفها وصالحها وفقًا للمرجعيات السياسية السائدة. نعود مرة أخرى لكلام سيدنا أبي بكر: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله...» وطاعة الرسول كان يملكها ليس الحاكم بذاته إنما مجموعة العلماء الذين تكوَّنوا تكوُّنًا أهليًّا حقًّا بغير تعيين من الحاكم ولا سلطة له عليهم، وهم لا يصدرون عن آرائهم الخاصَّة فيما يفتون به، ولكن يصدرون عن تفسير القرآن والسُّنة ومصادر التشريع الإسلامي المقرَّرة علميًّا.

كيف تُبنى السياسة الخارجية؟

المهم أن أتَّخذ في سياساتي الخارجية موقفًا استقلاليًّا، أي أن أصدر في تحديد علاقاتي بالدول والشعوب الأخرى خارج الدائرة التي أنتمي إليها انتماءً قطريًّا... أنظر إليها من وجهة صالح جماعتي السياسية مرتبطًا بالجماعة الأعم التي أنتمي إليها، وأنا أنتمي لجماعات هي وحدات انتماء متداخلة من العربية والإسلامية والأفريقية، وعندما أنظر إلى الصالح العام لجماعتي السياسية أنظر له في هذا الإطار، وأحاول دائمًا أن أنمِّي علاقاتي السياسية والتعاونية والتضامنيَّة في هذه الأطر الثلاثة، وأجتهد في إدراك المشتركات العامة بيننا وبين بعضنا البعض ليزداد تأكيدنا وتركيزنا عليها.

فعبد الناصر نفسه وهو لم يكن من التيار الإسلامي، وكان يضرب التيار الإسلامي في أغلب فترات حكمه، أقرَّ في بداية نظرته للشؤون السياسية في كتاب «فلسفة الثورة» أن مصر في نظره تنتمي إلى ثلاث دوائر: الأفريقية، والعربية، والإسلامية. فما بالك بقوى الحركة الإسلامية في وجوب أن تهتم بهذه الدوائر أيضًا... والدائرة العربية لا تفترق عن الدائرة الإسلامية، إلا اختلاف خصوص مع عموم، لأن الغالبية الغالبة من العرب مسلمون، وكما يقول رجال الأصول: لا تناقض بين العموم والخصوص... والدائرة الأفريقية يشكِّل التكوين الإسلامي

فيها قسماً هامًّا سواء في السودان أو في إثيوبيا أو في غيرهما... وبيننا مصالح مشتركة تتعلَّق بالمياه (شريان الحياة لمصر)... المهم في ذلك كله ليس تحديد السياسات الرسمية للدولة وما تتَّخذه من نوازع فحسب، ولكن المهم أيضًا أن يفعَّل على المستوى الشعبي، أن يكون شغلًا أساسيًّا لنا إذكاء وتنمية الروابط بين التكوينات الأهلية بيننا وبين شعوب هذه البلدان. لدينا نقابات يجب أن تركِّز على التواصل مع نقابات تلك الدول، لدينا جمعيات، لدينا صحافة... فلتركِّز الصحافة ولتجعل في صلب اهتماماتها الأساسية التعايش مع الأحداث والأخبار الهامَّة لهذه البلاد، حتى يكون المواطن في بلادنا على قدرٍ من التعايش الحياتي مع شؤونهم.

ومفهوم التحالف السياسي: هو موقف مضطرب، أحيانًا يغلب عليه الانتماء القطري، وأحيانًا يستجيب للضغوط الغربية والاستعمارية، وأحيانًا يسير في صراط مستقيم... وهذا الصراط هو المحافظة على صالح الجماعة السياسية في إطار الصالح العام للجماعات التي تنتمي إليها هذه الجماعة عربية وإسلامية وأفريقية، وأن تدرك المشتركات العامة وتؤكِّد عليها.

ما معنى القيم في السياسة الخارجية؟

أنك يمكن أن تتحمَّل جزءًا من المشاقِّ درءًا لمفاسد أكبر أو إنقاذًا لنفسك من مخاطر أكبر. يمكن أن تناور، ولكن عليك أن تتقي الله وأنت تفعل ذلك... فلا تصير المحاباة في الخطأ نوعًا من المناورة، فمن الممكن أن أناور مع طرف خصم مثلًا، ولكن لا يصل إلى أن أتحالف معه. وهنا الجانب الأخلاقي يستر الصالح الأبعد.

صحيح أن المسألة في النهاية أن من يملك القوة هو من يملك الفعل، لأنه لا فعل بغير قدرة، والقدرة هنا نسمِّيها القوة... إنما النقطة الأساسية هي في حساب القوة وفي تقدير نوعية القوة. فمن يقول بالكفاح السلمي والجهاد السلمي وعدم اللجوء إلى العنف لا ينكر أهمية امتلاك القوة، بل بالعكس إنه يريد أن يؤكِّد على

أن القوة ليست في العنف دائمًا، إنما في الأساليب السلمية للمقاومة التي تمكِّن أصلًا من الوصول للغايات المنشودة، إحراجًا للآخر وإضعافًا له... لا بد من قوة دائمًا، ولكن ما هو مناط القوة، ونوعيَّتها المناسبة في الصراع القائم، أو لإنجاز الفعل المطلوب؟ أنا أقول للمريض، لا تتحرَّك كثيرًا... وهذا لكي يحتفظ بقوته ويركِّزها ويوجِّهها في مواجهة المرض الذي يشكو منه... القوة دائمًا مطلوبة، لكن نوعها ومعيارها هو ما يجري حوله البحث.

ماذا تقصد بضرورة دراسة الإسلاميِّين للغرب؟

المقصود بدراسة الإسلاميِّين للغرب، أنه لا بد أولًا أن ندرك ما يحيط بنا وأن نكون على بينة وعلى إدراك تفصيلي قدر الجهد، بالأوضاع المحيطة بنا، وأن نعرف الآخرين لكي نستفيد بما لديهم من تطبيقات ومن تعاملات يمكن أن ننتفع بها عندما نستعيرها في نطاق ما تطيقه نظمنا ومرجعيَّاتنا وما ينفعنا.

النقطة الثانية- وبالأخص، إن كان هذا الذي يحيط بنا يهدِّدنا ويمارس معنا استعمارًا واستبدادًا وتدخُّلًا في شؤوننا واستعبادًا لنا، فهذا يكون أدعى لنا أن ندرسه جيدًا، لا لنقارنه وحسْب بما في أيدينا من إمكانيات -هذا واجب طبعًا- ولكن أيضًا لنعرف أسباب تفوُّقه علينا وندرسها جيِّدًا ونعمل على أن نأخذ منها ما ينفعنا في مقاومته... إن كان لديه سلاح معيَّن، فعلينا أن ندرس هذا النمط من السلاح لكي ننتجه ونحاربه به، هو درَسنا لكي يحكمنا، ونحن يجب أن ندرسه لكي نتحرَّر منه. هو استعمرنا لأنه تفوَّق علينا في الشؤون الحياتية، ونحن يجب أن نستخرج من عنده، ومن علومه ومن فنونه وصناعاته، ما يمكِّنني من إزاحة خطره عنِّي.

وأنا أتصوَّر أن ثمَّة مجالين تفوَّق فيهما الغرب علينا، بمساحات شاسعة من التفوق، وعلينا أن نأخذ منهما بشكل كبير ما يمكننا من النهوض؛ وهما: علوم الصنائع وفنونها، ووسائل إدارة الأعمال وأساليبها.

⏮ هل مفهوم «الحضاري» في كتاباتكم تقصدون به «الإسلامي»؟

نعم الإسلامي، وفي إطار الهوية الإسلامية العامة، أتكلَّم عن ما يجمع العرب بعضهم ببعض كتاريخ مشترك على مدى القرون، وما يجمعهم أيضًا في الإطار الإسلامي مع الشعوب المجاورة... المسألة هنا ليست دينية بالمعنى العقيدي فحسب، لكنها مسألة تاريخ مشترك عبر القرون وثقافة متبادلة تتكوَّن بها جماعاتنا على تقارب كبير عبر القرون أيضًا، وأنا كثيرًا ما أستخدم لفظ الثقافة السائدة، والتكوين النفسي السائد، لأن هذا التعبير يمكن أن تخاطب به العلماني أيضًا، وتوجب عليه عندما ينظر في المسائل العامة أن يرعى الثقافة السائدة لدى الناس الذين تكوَّن العلماني مع مرجعيَّتهم وهُويتهم وشعورهم الجماعي. وهو أيضًا يأخذ معنى الشمول والرؤية الشاملة.

⏮ ما رأيكم في خوض الدعوة الإسلامية غمار الحوارات العالمية حول الأديان والسياسة والقضايا العالمية؟ وكيف للشباب الإسلامي أن يشارك فيها؟ أي ما الذي يتحصَّن به أثناء هذه الحوارات؟

أنا أشارك في الحوار العالمي والاتصالات العالمية بقدر إمكاني، بموجب الأوضاع التربوية الثقافية التي أصدر عنها، والجماعية التي تربطني بمن أحيا معهم... وهذا يجعلني أحقِّق ذاتي الجماعية من خلال تلك الاتصالات الخارجية، وتتجدَّد هُويَّتي الشخصية والفكرية مع الآخرين من خلال ما أنا عليه من تكوين وأصول ثقافية.

ولذلك أنا أرجو من الإسلاميِّين ذوي الأصول الفكرية الإسلامية الواعية أن يجعلوا جزءًا من نشاطهم الدعوي الذكي من خلال هذه الاتصالات الشعبية الدولية، لا لتقديم رؤاهم الذاتية الإسلامية إلى الآخرين وحسْب، ولكن لكي يجرِّبوا هذا النوع من أنواع الحوار مع الآخرين، وكيف يمكن أن أحافظ على

الأصول الفكرية من خلال حوار مع الآخرين، وأن ألتقط منهم ما يغذِّي هذه الأصول الفكرية لدي، وأن أشيع هذه الفوائد التي ألتقطها بين ناس ممَّن يحتاجون إليها من أهل الفكر الإسلامي.

نحن ليس لدينا ما نخشى عليه في إطار عقائدنا الإسلامية، فهي قوية ومكينة، من حيث الرشد والعقل. لا أنسى قول أحد المستشرقين إن الإسلام ظهر مع سيادة العقل البشري في الإطار العالمي؛ ولذلك فهو ليس الدين الخاتم فحسب، ولكنه الدين الذي تحقَّقت نصوصه المرجعية الأصلية من خلال معايير عقلية صارمة في التحقيق والثبوت الواقعي والتاريخي من خلال ما عرفناه من مناهج علم أصول الفقه في استخلاص المعاني من دلالات النصوص، وعلم مصطلح الحديث في تحقيق النصوص من حديث، وروايات للتحقُّق من صدق الرواة. فليس ثمَّ من دين سابق له هذا القدر من الرسوخ الواقعي والثبوت العقلي المحقَّق.

تحرير مفاهيم

⏮ أودُّ أن أقف معكم أمام عدد من المفاهيم التي ربما أثيرت حولها خلافات عديدة، وصارت محل هجوم على المرجعية الإسلامية والفكر الإسلامي مثل مفهوم الجهاد مثلا؟

الجهاد لا يعني الكفاح المسلَّح وحده؛ هو يعني الكفاح باللفظ الرائج المستخدم حاليًّا، والمقصود به في المجال الإسلامي هو -في تقديري- ذات المقصود من مفهوم الكفاح الذي يستخدم كثيرًا الآن، والكفاح -كما يكون- إمَّا مسلَّحًا أو سلميًّا، كذلك يكون الجهاد. وقد يكون الجهاد من ناحية الاشتقاق اللغوي أكثر اقترابًا من المعنى السلمي من مفهوم الكفاح؛ لأن الجهاد يجد جذره اللغوي في «بذل الجهد»، في حين «الكفاح» فيه معنى «المقاومة».

ولذلك فالجهاد هو بذل الجهد السياسي لتغيير الأوضاع السيئة والضارة لما

ينفع الأمة وتصلح به حسب ظروف كل حالة وأوضاعها. وهو لا ينفي إمكان الجهاد المسلَّح لمقاومة غزو مثلًا، أو مقاومة احتلال عسكري لا وجه لإجلائه إلا بالقوة الشعبية العنيفة، ولكنه لا يختصُّ بهذا الجانب. فالعمل البرلماني والعمل السلمي المشروع في السياسة عندما يكون مجديًا هو نوع جهاد.

إنما القوة الخارجية الاستعمارية وقوى الاستبداد الداخلي التي تعتمد دائمًا على القمع الماديِّ، تريد أن تبرِّر لجوءها الدائم للقمع المادي في السيطرة والاستغلال والتحكُّم... تريد أن تبرِّر ذلك بدعوى: أولًا- أنها إنما تقاوم عنفًا، فتصبغ دائمًا حركات المقاومة الشعبية ضدها (أي ضد السيطرة الأجنبية أو الاستبداد الداخلي) بأنها حركات عنيفة لكي تبرِّر أصل لجوئها للعنف رغم أنها هي البادئة بالعنف دائمًا، رغم أنها لا تجد وسيلة أمامها لاستبقاء هيمنتها الخاصة أو استبدادها الداخلي إلا بوسائل العنف. مثلها في ذلك كمثل من يقتل أعزلًا ثم ينسب إليه أنه كان يهدده بالقتل. ثم يذكر أنه إنما قتله (في تبادل نيراني).

وهنا نلحظ مثلًا استطرادًا لهذه النقطة، ما فعله صامويل هنتنجتون في موضوع «صراع الحضارات». فقد كانت الولايات المتحدة تقاوم الاتحاد السوفيتي أي الكتلة الاشتراكية باسم أنها هي «بلاد الحرية»، وأنها تقاوم «الاستبداد وهيمنة الدولة» في البلاد الاشتراكية، فكانت تطلق شعارًا معنويًّا جذَّابًا يصلح أن تصوغ به أطماعها ومقاومتها للبلاد الأخرى. وكانت كل الحركات الوطنية التي تظهر في بلادنا تتَّهمها أبواق الولايات المتحدة بأنها من الفريق الآخر: فريق الاستبداد الشيوعي أو الاشتراكي أو ما إليه، فلمَّا انهار الاتحاد السوفيتي وذابت القوى الاشتراكية في شرق أوروبا، ولما ظهرت حركات التحرُّر الوطني في بلادنا المشرقية التي يغلب على شعوبها الدين الإسلامي، والتي خاضت معاركها السابقة وتخوض معاركها الحالية وستخوض معاركها المستقبلية ضدَّ السيطرة والهيمنة الاستعمارية الغربية -كالتي تمارسها إسرائيل اليوم بمؤازرة أمريكية

وغربية متناهية في الشدَّة- لما حدث ذلك صاغ هنتنجتون نظريته الجديدة، التي تقول إن ثمة «صراع حضارات» وأن الصراع القائم بين الحركات الوطنية في بلادنا وبين الهيمنة الأجنبية الغربية هو صراع حضارات وثقافات وليس صراعًا سياسيًّا بين معتدٍ ومعتدًى عليه.

والولايات المتحدة حين تغزو أفغانستان، وتنزل جنودها على الأرض الأفغانية وليس على الأرض الأمريكية، ويقوم الشعب الأفغاني ضدَّها لإخراجها من أرضه، فلا يعتبر هذا عدوانًا أجنبيًّا إنما صراع حضارات. ثمة غاز أجنبي، ومقاوم محلي، يقوم صراع بينهما على أرض المواطن المحلي، هذا الصراع المسلَّح إذا صغناه صياغة سياسيَّة بحتة يكون الأجنبي هو المعتدِي والمحلِّي هو المقاوم الوطني. أما إذا صغناه على طريقة هنتنجتون يصير المقاوِم هو المعتدِي؛ لأنه صراع بين حضارة جديدة قائمة وتقوم على الحرية والمساواة، وحضارة بائدة تبحث عن الرجوع وهي تتَّسم بالبدائية والرجعية وما إليه.

إذن ماذا عن مفهوم عالمية الإسلام ومفهوم الهيمنة؟

عالمية الإسلام ليست مشروعًا للهيمنة إنما هي دعوة ثقافية وروحية، ووسائلها في هذا الشأن هي وسائل الدعوة، ولا يجوز أن تتجاوز وسائل الدعوة في هذا الأمر، ولا يحدث إطلاقًا فيما أتصور وفيما أستقرئه من وقائع التاريخ على مدى العصور الحديثة، وكلها تنفي أن الإسلام أو أيًّا من فصائله لجأ للعنف ليسيطر على بلاد أخرى من بلاد غير المسلمين.

والعالمية هي فكرة سياسية بين الشعوب الإسلامية ترتبط بمفهوم وحدة الأمة، أو إدراك المشتركات بين الشعوب الإسلامية، ودعم أواصر القُربى بينها بما يجمعها من تاريخ مشترك وعقائد مشتركة. وهم في هذا الأمر لا تجمعهم العقيدة وحدها، لكن يجمعهم تاريخ مشترك عبر القرون، كما تجمعهم لغات متميِّزة في

إطار العربية لغة القرآن الكريم، وفي مجال اللغات الفارسية والتركية والأوردية. هذا بين الشعوب الإسلامية. أما نشاطهم خارج هذا الإطار فإنما يكون نشاطًا دعويًّا فحسب، يعتمد على أساليب الثقافة وأساليب الإعلام والاتصالات الجماعية في الندوات والمحافل.

أما **مفهوم الهيمنة** فعندما تكون الهيمنة من دول كبرى، على شعوب ذات دول أضعف، فإنها تؤدِّي إلى السيطرة؛ بمعنى أنها تُخضع الشعوب والدول الأضعف لسياساتها الخارجية ومصالحها بصرف النظر عن مصالح تلك الشعوب والدول المضغوط عليها... ومن هنا يتعيَّن استبعاد ومقاومة مسألة الهيمنة. ولكن للهيمنة أساليب مختلفة: مادية، وإعلامية، وثقافية وتعليمية، وبعضها أساليب اقتصادية... نقاوم كلًّا من هذه الأساليب بما يستدعيه الأمر من أساليب مماثلة مضادَّة، بقصد استبقاء «الهيمنة على الذات» أو «الدفاع عن الهيمنة على الذات».

مفهوم «الحرية»

◄◄ وماذا عن مفهوم الحرية؟

الحرية -في تقديري- هي «رُخَصٌ»، ويقال أحيانًا: «الحق في الحرية». الحرية ليست حقًّا، هي رُخصة؛ بمعنى أنها «إتاحة» لأن الحق يجب أن يكون محدَّدًا ومعيَّنًا، فإذا أطلق فقد صار «إتاحة». عندما أقول «حقي في التنقل»؛ فهو يعني أنني أستطيع أن أتحرَّك وقتما أشاء، ولكن هذا الحق يتوقَّف عند «الحُرَم» المتعلِّقة بغيري كبيوت الآخرين. ومن هنا نقول إن الحرية -في التنقُّل- تتوقَّف عند بدء «حق» لغيري؛ لأن الإتاحة عامة وغير محدَّدة، والحق خاص ومحدَّد. وبالمثل فإن حريَّتي كفرد أو رُخصي كفرد -التي هي لي- تقف عند حدود مصالح الجماعة وحقوقها. ورخص الجماعة الأصغر تقف عند حدود حقوق الجماعة الأكبر.

فالحرية هنا -في القول مثلًا- هي إتاحة أن أعبِّر عن رأيي كما أشاء، لكن هذا

الحق يقف عند حدود «سمعة» الأشخاص الآخرين المعنيِّين، وما يسيء إليهم أو يشينهم، وما يزري بهم، وكذلك بالنسبة لعلاقة الفرد بالجماعة، وبالنسبة لعلاقة الجماعة الأصغر بالجماعة الأكبر. والحرية هنا رخصة وإتاحة أصلية، ليست ممنوحة من أحد!

وراء هذا الكلام كله العبارة المنطقية في أصول الفقه، أن العموم ظني الدلالة في عمومه وأن الخصوص قطعي الدلالة في خصوصه، فالحريات والإتاحات عامة، أما الحق فهو يتعيَّن وهو خاص ومتميِّز ويتعلَّق بأفراد أو جماعات معيَّنين.

والمصالح العامة تعرف في أجواء الحريات؛ فهي نتاج النقاش العام الحرِّ وما يظهر منه سيظهر... لأن الحريات هنا مثلها مثل التعرُّض لضوء الشمس بالنسبة للمزروعات، هناك البذور النافعة والبذور غير النافعة، وهناك درجات في وسائل النفع ولكن الشمس لازمة دائماً لكي أعرف النافع من غير النافع حسبما يظهر وينمو وتظهر آثاره.

نعم للنخبة دورها ولكن كيف سيظهرون إلا في ضوء الشمس الساطعة، الحريات كالشمس، الإتاحات كالشمس، وهي لازمة لينبت أيُّ زرع، ولن أعرف الزرع النافع من غير النافع من حيث الثمار إلا بالنضج أو على الأقل بالظهور. الحرية هي التي ستعطيني المجال لأن أميِّز بين الغثِّ والسمين، وبين النافع وغير النافع، لن أرى في الظلام ما أستطيع أن أميِّز به بين ما ينفعني وما يضرُّني.

الإباحة هي الإتاحة... أنا أقصد أن الإتاحة فيها قدرٌ من التلقائيَّة، والإباحة فيها قدر من القصد الذي يكون لدى من يملكه أو من يملك فرضه. والحقوق ما تعترف به الجماعة أنه حق متحيِّز لفرد أو لجماعة ما، وتحتاج إلى «اعتراف» بها؛ بمعنى أنها حق معيَّن ومخصوص ويتعلَّق بمحدَّد. ولذا فالحق له حصانة، حقِّي في منزلي يعني حصانته من الآخرين... حتى في حرية التعبير، حقي في كرامتي

الشخصية ألَّا يهينني أحد.

مسألة ازدراء الأديان تعتمد على الحق في التعبير، إنما هي حرية التعبير، وإتاحته التي تقف عند حدود حقوق الجماعة المشمولة بهذا الدين والمؤمنة به، وهو يقف عند هذه الحدود... هي رخصة تقف عند حدود الحق.

المقاصد

◄◄ وما منهج النظر فيما يتعلق بمفهوم المقاصد؟

«المقاصد» عندي منها بعض القلق، المقاصد في ظني هي استخلاص معانٍ عامَّة من النصوص، ومع هذا العموم تكون ظنيَّة الدِّلالة، والعموم دائماً ظنِّي الدلالة كما تعلَّمنا من علماء أصول الفقه. ولذلك يتعيَّن دائماً عند استخلاص المقاصد والاعتبار بها أن تكون في إطار ما يمكن أن تسعه النصوص من تفسيرات ودلالات؛ أن تكون محكومة بما تفيده النصوص من دلالات نصِّيَّة؛ بمعنى أن كلَّ نصٍّ له سعة معيَّنة في دلالات معانيه، تحتمل قدرًا من التنوُّع عند تطبيقه على الحالات العينيَّة الواقعية من شؤون البشر، وهذه السَّعة تضيق وتزداد حسب التعبير النصِّيِّ نفسه، مطبَّقًا على الحالات الواقعية. في إطار هذه السَّعة يمكن الترجيح بالمقاصد دون أن تستقلَّ المقاصد بذاتها عن دلالات النصوص وحدودها ضيقًا وسعةً.

ما أخشاه هو أن يمتدَّ بنا التجرُّد عن النصوص ودلالاته المحدَّدة في فهمنا للمقاصد بحيث يصل إلى ما يميل به الباحث من نظرات وتطبيقات وأصول فكرية يستمدُّها من خارج النُّصوص. النصوص -في القرآن والحديث- نحن نعلم أنها أتَتْ بمحكمات ومتشابهات، والمحكمات محكمات لا تتعارض فيها الآراء، والمتشابهات تضيق فيها الدلالات وتتَّسع وفقًا للعبارات الواردة في النصِّ وسياقه مع النصوص الأخرى، وهنا تتَّسع للتنوُّع في الآراء ونحن نعلم أن هذا من إعجاز القرآن.

حسب السَّعة يُعمل بالمقاصد، في إطار السعة والمدى الذي تطيقه النصوص وتحتمله بمعانيها النَّصِّيَّة، والقواعد الأصولية والفقهية تكون أيضًا في إطار النصوص، وما تحتمله النصوص من معانٍ.

الشؤون الدولية مثلًا مجال النصوص فيها محدود، وتترك للاجتهاد سعة واسعة؛ لأن النصوص لها -في الحقيقة- فلسفة ومنهج، وهي بطريق الإعجاز تقوم على إجمال ما يتغيَّر من أحوال الناس والبشر وبتحديد ما لا يتغيَّر من أحوال الناس والبشر، نظام الأسرة لا يتغيَّر كثيرًا فأتتْ فيه الشريعة بأحكام تفصيلية، لكن الجماعات السياسية تتغيَّر كثيرًا فأتت فيها النصوص بأحكام مجملة، نحن في التضييق والتوسعة نتبع هذا الإرشاد الرباني، باستخدام الإتاحة الممنوحة لنا في التوسعة والتفصيل في التفسير فيما يتغير، والتحدُّد فيما لا يتغير... وفي هذا الإطار المتاح نرجِّح وفقًا للمقاصد.

الخوف كل الخوف أن يمضي بنا الحديث في المقاصد إلى مجال بعيد لا نرى فيه أن مصدر هذه المقاصد مستخلَص من النصوص؛ فتستقلُّ بنفسها عن النصوص، أو تتهاوى الصلة بينها وبين النصوص. علينا أن نكون على حذر ونخشى من أنفسنا أن نصل إلى هذا الحد، لأن النصوص منزَّلة، وفي المقاصد اجتهاد بشري يعمل في إطار النصوص.

المجمل وقاعدة التوسعة والتضييق

◄◄ ماذا عن المجمل في نصوص الشريعة... لم هو؟ القرآن يقول: (وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا)، والمفصَّل عكسه المجمل، ومع هذا تحتفون -وكذلك علماء أصول الفقه- بمبحث الإجمال والمجمل، فماذا عن المجمل؟ ولماذا توجد نصوص مجملة أصلًا؟ وما علاقة ذلك بما نحن بصدده؟

قاعدة التوسعة والتضييق في التشريع الإسلامي هي **(إجمال ما يتغيَّر وتفصيل**

ما لا يتغير...) وأحكام النصوص واردة بهذا المنطق فهناك من أحوال البشر ما ترد عليه التغييرات العديدة والواسعة، وهناك من أحوالهم ما تضيق فيه هذه الأمور، والمثل الفذ في ذلك هو: الأسرة، والأمة. الأسرة علاقات ذويها لا تتغيَّر إلا في حدود ضيقة، فمالت فيها النصوص إلى المحكمات، والأمم أو الجماعات السياسية ما أكثر ما تتغيَّر أوضاعها ونطاقاتها وأساليب علاقاتها مع بعضها البعض فأتَتْ أحكامها من المتشابهات.

المجمل ما يرد عليه التنوُّع... والصياغة القانونية الرشيدة تجعل أيَّ صائغ لأيِّ شيءٍ يتعلَّق بأحوال الناس في المستقبل -مع كلِّ ما يرد عليهم من تغيُّرات- توَجب عليه أن يستخدم في أحكام النصوص ما يسع احتمالات هذا التغيير وضبطها. إننا نجد في القرآن الكريم مثلًا نماذج وأمثلة، ويُضرب في القرآن الكريم المثل، وتذكر ذات النصوص أن هذا من قبيل الأمثلة؛ لأن القرآن الكريم يُطبَّق -على مدى قرون إلى أن تقوم الساعة- على بشرٍ متنوِّعين تنوعًا هائلًا في المستويات الذهنية والعادات والتقاليد والأعراف. وقد يتصوَّر البعض في مجال معين أن المَثل ممكن الحدوث في الحياة الواقعية فينصُّ القرآن على أن هذا «مَثَلٌ».

في الوقت الذي يرد فيه في القرآن الكريم النصُّ على أن الإنسان خُلق من ماء وأنه صار نسبًا وصهرًا، لأنه في تعبيراتنا الحديثة: الماء هو من علم الكيمياء يتحوَّل إلى شيء حيٍّ أي إلى علم الأجسام الحية (الأحياء)، ثم تحوَّلت إلى علم الاجتماع؛ فالخلق حوَّل الكيمياء إلى العلوم الاجتماعية... أليس هذا من الإعجاز؟ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، في ثلاث كلمات (ماءً - بشرًا - نسبًا وصهرًا):

Chemistry **Biology** **Sociology**

فيَرد هذا النصُّ ليخاطب أرفع العقول البشرية التي تدرك مثل هذه المعاني...

في الوقت الذي يتوجَّه القرآن لأناس بسطاء... يتوجَّه لأناس قد يظنُّون أن القرآن يمكن أن ينزل على جبل فينص القرآن لهم صراحةً على أن هذا «مثل» وليس إمكانية واقعية في حياة البشر؛ حتى لا يختلط عليهم الأمر، يخاطب هؤلاء القوم الذين نسمِّيهم الآن القوم البدائيِّين، ويخاطب أيضًا أرقى العقول البشرية التي تفهم إمكان تحوُّل المادة الكيميائيَّة إلى المادَّة الاجتماعية. فخاطب الأوَّلين بقوله: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ﴾ الآية، ثم قال لهم: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، وقال للأخيرين: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ الآية.

فالإجمال والتحديد يردان في القرآن حسب حالات الناس ووقائعهم، ومدى ما يمكن أن يلحقهم من تغيُّرات في كلِّ الأصقاع وفي كلِّ الأزمان.

الأمثال نماذج لتقريب الفكرة للناس، والمثل مقصود به تقريب المجرَّدات والمعاني المجرَّدة إلى العقول التي قد لا تدرك الفكرة المجرَّدة في تجرُّدها أو في إطلاقها. الأمثال توضِّح الفكرة لمن لا يستوعب معانيها كاملة في عرضها المجرَّد أو المطلق؛ لأن العقل البشري يعمل كثيرًا من خلال المحسوسات ويدرك أمورًا من خلال المحسوسات التي عبَّر عنها القرآن الكريم بالسمع والبصر، وتجريد المحسوسات إلى معان مجرَّدة يتوقَّف على الإمكانية الذهنية العقلية للمتلقِّي حسب طاقته الفكرية ومدى ممارسته للعقليَّات.

والأمثال القرآنية تستوجب إعمالًا دائمًا للذهن والفكر: أمثال في التوحيد، وفي بيان صفات الله تعالى، وأمثال في أحوال البشر من المؤمنين وغير المؤمنين، وغير ذلك كثير...، وهي من وجوه سعة النص القرآني (والنبوي كذلك)، وتسمح باجتهادات متعدِّدة ومتنوِّعة تتناسب مع تعدُّد وتنوُّع الأحوال البشرية باختلاف الأزمان والأوطان والثقافات. ومن هذا أيضًا يمكن أن نفهم قول سفيان الثوري رحمه الله: «لا تقل اختلفوا ولكن قل توسَّعوا»، أي أن النصَّ له سعة.

وأنا رجل قانون وكان عملي هو تطبيق القانون الوضعي على الوقائع المتغيِّرة كقاضٍ وكمفتٍ في مجلس الدولة، والنصوص محدَّدة بألفاظها ولكن عند تطبيقها على الوقائع المتغيِّرة والمتنوِّعة تجد أن «لكلِّ نصٍّ سعة»، وأنه يحتمل تباين وجهات نظر تضيق وتتَّسع، وذلك وفقًا لدلالات ألفاظ النصِّ مع النصوص الأخرى في تطبيقها على الحالات المتغيِّرة؛ لأن الواقع يضع أمامك حالات شديدة التعدُّد والتغيُّر والتنوُّع، وأنت عندما تطبِّق النصَّ على واقعة من الوقائع فإنك -بعد معرفتك للنصِّ والدلالات النَّصِّيَّة ومعانيه- تنظر في الواقعة التي أمامك، وتحدِّد لها وصفًا تشريعيًّا (التكييف) ويتجدَّد معها في هذا الوصف من خلال علاقاتها بما سبقها من وقائع وما لحقها من وقائع، وما عاصرها من أمور تعاملت معها... ومن ثم يتحرَّك معك النصُّ لا في معانيه المستنبطة منه فحسب، ولكن من خلال مدى شموله للواقعة المراد إعماله عليها في تنوُّعاتها وعلاقاتها بغيرها من الوقائع والأحداث.

فأخذ شيء من إنسان يمكن أن يكون استردادًا، ويمكن أن يكون سرقة أو غصبًا، ويمكن أن يكون بمقابل مدفوع سابق، ويمكن أن يكون باحتمالات أخرى كثيرة. وأنت في وصفك للواقعة تطبِّق النصَّ وفقًا لسعته ودلالاته... أظن أنه نفس المعنى حين أتكلَّم عن مفهوم «المصلحة» ولكن في إطار النصوص: ألَّا ينفصل فهمي للمصلحة ولا للمقاصد أو يستقل عن إطار ما تسعه النصوص من دلالات ومحدَّدات، وأن يكون إعمال المصلحة والمقاصد دائمًا في إطار ما تسعه النصوص، تكون مرجِّحة لمعنى من المعاني التي يحتملها النص.

وأنا عندما أتكلَّم عن النصِّ لا أقصد نصًّا محدَّدًا بذاته معزولًا عن النصوص الأخرى، إنما أقصد النصَّ في إطار علاقته بالنصوص الأخرى، التي بها ذات المستوى من الحُجِّيَّة والشرعيَّة، وفي كلِّ ما قلته هنا عن النصِّ لا أقصد نصًّا بذاته محدَّدًا، أو نصًّا واحدًا في أمرٍ ما، إنما أقصد نصًّا في إطار دلالاته مع تعاملاته مع

النصوص الأخرى التي لها ذات المستوى من الحُجِّيَّة والشرعيَّة؛ وهو بتعبير رجال القانون: النصوص يكمل بعضها بعضًا ويفسِّر بعضها بعضًا وتحدَّد دلالاتها بعضها ببعض (أو ما يسمَّى قاعدة الجمع بين النصوص).

مفهوم المصلحة العامة يقع بين النص والواقع... وفي علاقة النص بالواقع ثمة عمليَّتان نقوم بهما: إحداهما- فهم دلالات النصِّ والنصوص ذات الصلة به، وفهم دلالاتها مع بعضها البعض، والثانية- فهم الواقعة التي سيطبَّق عليها النصُّ في حدوثها وعلاقاتها مع ما سبقها وما تلاها وما عاصرها؛ لإعطائها الوصف التشريعي أو القانوني الذي يوردها مورد الخضوع للنصِّ.

المصلحة العامة أتكلَّم فيها عن مساحة المسموح؛ لأن النصوص المتعلِّقة بالمصالح العامَّة جاءت مُجملة، والإجمال في منهج النصوص يرد على ما يتغيَّر، فمجال النظر في المصالح فيه يكون أوسع كثيرًا من المجالات المحدَّدة فيما لا يتغيَّر. ودليلي على ذلك مثلًا أن كتب الأحكام السلطانية التي أوردت اجتهادات الفقهاء الشرعية فيما يتعلَّق بنظام الحكم والدواوين وسلطات الإمام وغيره كانت النصوص الشرعية (القرآن والسُّنة) فيها قليلة جدًّا؛ لأن هذا المجال أَتَتْ فيه النصوص قليلة فعلًا ولكنها شاملة بإجمالها وعمومها؛ وهو من تطبيقات (إجمال ما يتغيَّر)... نحن نلحظ مثلًا أن من فتح باب الاجتهاد الشرعي في مجال الأحكام السلطانية كان استناده فيه أكثر إلى مصدر «الإجماع» أكثر من استناده على الكتاب والسنة السابقين على الإجماع في مصادر الفقه وأصوله وأدلَّته.

فالإسلاميون عليهم أن يمارسوا من خلال مرجعيَّتهم التي تحدِّد معتقداتهم، وينظروا من خلال هذه المرجعية في تكشُّف أوضاع الواقع المعيش، وما ينفع منه وما لا ينفع، وكيفية معالجة مشاكله والتخلُّص منها.

الشورى والديمقراطية

◄◄ مفهوم الديمقراطية تثور حوله إشكالات وسجالات داخل الفكرية الإسلامية... كيف ترونها خاصة في المناقضة الجذرية بين الديمقراطية التي هي غربية الأساس وتجعل الحكم للشعب بينما أن الحكم لله هو أساس الإسلام؟

للديمقراطية معنى عام فلسفي بأن الحكم للشعب، والمسلم يقول: إن الحكم لله سبحانه وتعالى... فيرفض المرجعية الأساسية التي يستند إليها مفهوم الديمقراطية في النظر الغربي... لا تثريب عليه في ذلك. ولكن عليه أن ينظر في تفكيك مدلول الديمقراطية ومعناها من حيث هي تشكيلات تنظيمية تتعلَّق بإدارة الشؤون العامة. وهي تستند بذلك إلى الأسس الثلاثة التي تكلَّمنا عنها من قبل: (القرارات الجماعية - الهيئات المتعدِّدة - تداول المناصب). ومن ثم هي تأخذ بهذه المدلولات وتدعو لها وتمارسها، وهكذا في كل الشؤون الأخرى المتعلِّقة بالإنتاج الاقتصادي والسياسات الخارجية المتعلِّقة بالاستقلال... وغير ذلك.

◄◄ ومفهوم الشورى؟ وماذا عن رأي العامة... هل له اعتبار في النظام السياسي الإسلامي؟

الشورى تؤكِّد على أساسٍ معيَّن في إدراك الأمور، وفي التصدِّي لها، وفي التقرير بشأنها؛ حيث تقول لناً إن هذه الأمور تتعلَّق بالجماعة، ولا تتعلَّق بجانب الفرد، وأنه يتعيَّن أن يكون فيها: نظر جماعي.

والشورى تؤكِّد على جماعيَّة النظر والتقرير، بالأسلوب التنظيمي الذي يليق بكل عصر ومصر. فهي تجمع بين شورى الأب مع أبنائه الكبار، وشورى الحاكم مع المحيطين به للتقرير والتنفيذ، وتجمع بين الشورى بالمعنى الذي ذكرناه آنفًا؛ وهو: تعدُّد الهيئات، وجماعيَّة القرارات وتداول المناصب.

والشورى تعني الكثرية في اتِّخاذ القرار، وفي النظر، وفي البحث. ونحن حين فكَّكنا مفهوم الديمقراطية وجدنا أن المكوِّنات والعناصر التنظيمية التي تضمَّنها هذا المفهوم لا تخرج عن أن تكون هي ذاتها التكوينات والتنظيمات التي نخرج بها من مفهوم الشورى.

لكن الشورى أعم لأنها نتجت في عصر لم تكن بلغت فيه الأساليب التنظيمية ما بلغته من قدرة على الحساب، وحصر الأمور، وتكوين المؤسسات والاجتماعات العامة والانتخاب وتحديد الأصوات وغير ذلك، فأتت بالمنطق الفقهي القديم الذي نعرفه: (إجمال ما يتغيَّر، وتحديد ما لا يتغيَّر)،فالديمقراطية الإجرائية تُعتبر طريقة تنظيمية لتنفيذ الشورى.

ونشير هنا إلى كتابات الأستاذ الدكتور العالم محمد عبد الله دراز عندما يتكلَّم عن جماعية نصوص العبادة وأعمال العبادة في كتابه «النبأ العظيم»، ويمكن الإضافة إلى ذلك بأن حديث القرآن الكريم كان يوجَّه إلى الجماعة وليس الفرد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة: ٥]... ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١]... ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

النبي ﷺ حين توفَّاه الله ولم يكن قد دفن بعد، فقبل أن يدفن ﷺ تساءل الصحابة: من سيكون الخليفة بعد رسول الله ﷺ...؟ لم تُترك الجماعة الإسلامية دقائق دون أن يتولَّاها من يمسك بزمامها... فالإسلام جماعة، والإمامة موضوعة ومشروعة لحفظ الجماعة.

والنظام السياسي الإسلامي الأول عُبِّر عنه بلفظ «الشورى». النظام الإسلامي لم تكن تمارس فيه «الشورى» فحسب في تأسيسه، إنما أنشأ هذا النظام «دولة» وفي ذات الوقت أبقى على التكوينات الاجتماعية ذات الوجود السابق من

قبائل وعشائر وتكوينات إقليمية وربطها بالدولة العامة والمصالح العام، فلم يلغ شيئًا من ذلك.

ولم يكن الناس بهذه الضخامة في العدد، (اليوم عشرات الملايين في القُطر الواحد)، لم يكونوا بهذا القدر، وما كانت هناك مؤسسات اجتماعية وأهلية تقوم بدور الاستطلاع للقبائل والعشائر والأسر والتكوينات الجهوية والإقليمية... فالحارة كانت وحدة اجتماعية لها شيخ حارة، ولم يكن الحاكم يستطيع أن يلغي هذه التكوينات الفرعية الموجودة في المجتمع، إنما ينشئها المجتمع ويغيِّرها... حتى بعد أن اتَّسعت الدولة -في العهد العباسي وما بعده- كان الكثير من الأمور يتبع فيها النظام اللامركزي؛ لأن أساليب اتصال الدولة المركزية برعاياها لم تكن وصلت بحكم التقدُّم التكنولوجي إلى ما وصلت إليه الآن، فكانت اللامركزية ضرورةً من ضرورات الحكم في هذا الوقت. فمثلا كان هارون الرشيد يصدر قرارًا بناء على معلومات تأتي إليه من مصر عبر أسابيع وبالتالي سيبلغ القرار إلى الجهة المعنية بعد أسابيع أخرى، كيف يستقيم هذا مع حكم مركزي وكيف تُدار الأمور؟

يكفي أن الحاكم لم يكن مشرِّعًا، لم يكن يصدر تشريعًا إلا فيما يتعلَّق بالجوانب السياسية أو بالأحرى القرارات السياسية... لكن في الجوانب الاجتماعية والمدنية والتجارية كان التشريع لها في يد علماء الفقه الذين لا يعيِّنهم أحد ولا يعزلهم أحد، وكذلك القضاة يعيِّنهم الحاكم ولكنهم يحكمون بمقتضى الاجتهاد من الكتاب والسنة وآراء الفقهاء السابقين. أي أن سلطة التشريع لم تكن كاملة للخلفاء أو الحكَّام المركزيِّين.

والماوردي حين تكلَّم عن الإمام تكلَّم عن سلطاته التنفيذية حتى عن تعيين أمير الحج وإمام الصلاة، ولكن لم يتكلَّم أبدًا عن هيئة تشريعية، لأن التشريع كان في يد العلماء يستخرجونه من كتاب الله وسنة رسوله، لا يعيِّنهم أحد، والعالم يختار تلاميذه، ليصيروا علماء بعد ذلك، والتلاميذ يختارون معلِّمهم وشيخهم،

وكل ذلك يجري في المساجد التي هي «على حكم ملك الله سبحانه»، لا يستطيع أحد أن يمنع أحدًا منها... والعالم يصير عالمًا لا بشهادة مختومة من الدولة، ولكن بإجازة من علماء سابقين يعلنونها مكتوبة أو مشْهرة باللسان، أنه قد بلغ منزلة العلماء (شهادة العالِـمية).

المؤسسيَّة والفساد

المؤسسية والفساد: هل الرؤية المؤسَّسية بخماسية (الجماعية، التعدُّد المتوازن، الاستقلال، التمثيل، التداول) تكفل عدم الفساد... أين البُعد القيمي/ الثقافي؟

التجربة الفكرية -في إطار الفكر الفقهي الإسلامي- ترشدنا في هذا الأمر: ما نسمِّيه الآن بحقوق الجماعة كانوا يعتبرونه «على حكم ملك الله تعالى»، فأعطى لحقِّ الجماعة نوعًا من «التخريج» عند الاقتراب منه، حين يمسُّ ما هو «على حكم ملك الله»... يأتي ذلك في الوقت الذي يؤول دائمًا إلى الخيرات في النهاية حتى نجده وقفًا أهليًّا على الأهل (أشخاص معيَّنين) وعلى الخيرات، ونجده أيضًا فيما تملكه المساجد من أراضٍ ومبانٍ وغيرها، ونجده أيضًا في «بيت المال»؛ وهي «أموال المسلمين»... فالفقهاء نظروا إلى هذه الأمور المتعلِّقة بالصالح العام للجماعات غير المحدَّدة الأسماء ولا بالذوات... واعتبرته على «حكم ملك الله»... فمن الممكن للفكر -في إطار المرجعية الإسلامية- أن يستخلص من المعاني المتولِّدة من «أصول الفقهية الإسلامية» ما يتناسب مع الصالح العام للجماعة من حاجيات وأحوال وغير ذلك.

والذي سيطر على الدولة الحديثة في عالمنا هو الفكر الوضعي وفلسفته فلسفة علمانية، ووجد فيه الحكَّام مصلحة لهم، لأنه يخرجهم عن إطار أن يكون التزامهم بالإطار العام التزامًا مصدره الجانب الإيماني الديني الذي يشاركهم فيه العامة...

ولذلك فالفكر الوضعي والعلماني هو أكثر الأفكار صلاحية لدعم الاستبداد السياسي للدولة الحديثة؛ لأنه يجعل الدولة وحكامها هم مصدر الشرعية. في حين أن الفكر الإسلامي يجعل الشريعة دائمًا ومرجعيَّتها أساسها ديني. وفي الأساس الديني، لا يستطيع الحاكم أن ينكر على المحكوم مبدأ تساويه معه في العبادة لله سبحانه وتعالى، وما تقتضيه هذه المساواة من أن تكون الحاكمية بينهما للنصوص المنزَّلة من الله سبحانه وليست من قبل الحاكم متجرِّدًا عنها.

إذن للمرجعية المخالفة أثرها السلبي، وهذا أيضًا يدخل في الفارق بين الدعوي والسياسي، فالفكر الإسلامي يهتمُّ أساسًا بالدعوة، والدعوة تتعلَّق بالأصول العامة والمرجعية، والسياسي يتعلَّق -من خلال مرجعيَّته الإسلامية- بالواقع وينظر إلى مشاكل المجتمع، وأوضاعه، وما ينفعه وما يصلح وما لا يصلح، وما لا ينفع الناس أو يضرهم، ويرد ذلك إلى مرجعيَّته الإسلامية، ثم تكون وسائله الأساسية هي وسائل تنفيذ هذا المشروع في الواقع والتطبيق.

نحن مهتمُّون أساسًا -في الفكر الإسلامي- بالجانب الدعوي، أن ندعو لكي يكون الإسلام هو المرجعية السائدة في مواجهة ما ساد من المرجعية العلمانيَّة في مجتمعاتنا الحديثة ومن نظريات آتية من الغرب. وفي مواجهة النُّخب المؤمنة بالفكر الغربي العلماني... هذا عمل هامٌّ جدًّا ومهم ولا بدَّ أن يبقى ولكنه لا يكفي... يحتاج إلى «العمل السياسي»، والعمل السياسي لا يكتفي بالدعوة للمرجعية أو ممارسة ما تقتضيه في شؤون العبادة، إنما ينظر ويمارس هذه المرجعية بالنظر إلى ما ينفع الناس في حياتهم وأوضاعهم المعيشية من سياسات اقتصادية واجتماعية وتشريعات وغير ذلك.

كلا الأمرين هامٌّ وواجب، ولكن المشكلة في الاكتفاء بأحدهما دون الآخر... ولكلٍّ منهما «رجاله» وتخصُّصاته، فالداعية له وجوه نشاطٍ يعرفها، ورجل السياسة له وجوه نشاط أخرى، والفرق بينهما فرق مهني في الأداء الوظيفي.

الفتنة

يتردَّد اليوم مفهوم «الفتنة» ويُشار به إلى الخروج على الحكَّام والثورات والانتفاضات ويوسِّعه البعض إلى كل معارضة للحاكم صغيرة كانت أو كبيرة، سلمية كانت أو غير سلمية... كيف ترون ذلك؟

هذا لفظ يستخدم للدفاع عن الأمر الواقع كما هو الآن، مثل هذه الألفاظ ليس لها مفهوم محدد يمكن أن نتَّفق عليه، إنها تستخدم ممَّن لا يريد أيَّ إصلاح أو تغيير يحدث ولإبقاء الوضع على ما هو عليه، وقد يستخدمها حَسَنُ النية بِحُسْنِ نية، لكن الاستخدامات الواردة الآن تعني استبقاء ما هو قائم على ما هو عليه، ممَّن لا يريد إلغاء كل ما هو قائم.

أما نحن فنتكلَّم في إطار ما نظنُّ أنه نافع فنطالب باستدعائه، وما هو ضارٌّ بالجماعة فنطالب بإنهائه.

الأمر ليس في مفهوم «الفتنة» ولكن استخدامه وكيف يُستخدم وفي أيِّ سياق ومقايسة، وقد يستخدمه البعض استخدامًا لإيقاف «فتنة» يتعيَّن أن تُوقف فعلًا وليس لاستخدمها استخدامًا مجرَّدًا... لهذا نتساءل: لماذا يُستخدم المفهوم وفي أيِّ ظرف؟ وسيظل استخدام النصِّ الديني في ذلك جاريًا وساريًا.

المؤامرة

يوازي مفهوم «الفتنة» في الخطاب السياسي الراهن مفهوم «المؤامرة»، وهو يستعمل من أطراف متعارضة كل يدَّعي على غيره أنه جزء من مؤامرة... كيف ترونها أيضًا؟

ليست مؤامرة إنما سياسات تُتَّبَع، مثل: سايكس بيكو، وعد بلفور، خطابات وسياسات ترامب الآن... هذه سياسات قوى كبرى لإذكاء روح الفرقة وتفتيت

أناس متوحِّدين في الهوية الثقافية، واللغة، والتاريخ والتقارب الجغرافي وتجزئة منطقتهم ونُظمهم... هذه سياسات وعلينا أن نقاومها لأنها سياسات وُضعت من أجل السيطرة علينا.

فهي ليست مؤامرة... إنما سياسات ضارَّة بنا ويتعيَّن علينا مواجهتها... وهي لا تحتاج إلى استنتاج إنما بالمشاهدة، وعلى مدى قرن من الزمان نراها مخططات تنفذ أمام أعيننا وبين أيدينا.

مفهوم السمع والطاعة

⏮ كيف ترون ما يتردَّد عن مفهوم «السمع والطاعة» وأن التكوينات الإسلامية تقوم على الطاعة العمياء..؟ وما أصله في التراث الإسلامي؟

أي تكوين تنظيمي للجماعة السياسية يخرجها من مجال إلى مجال آخر يحتاج إلى «دولة»، والدولة تعني أمرين: تعبيرًا عن هذه الجماعة الجديدة، وتعني في ذات الوقت الطاعة لها والالتزام بها من أفراد الجماعة التي تعبِّر عنهم هذه الدولة أو هذه الجماعة، فالوضع الإسلامي خرج من التكوينات القبلية كتكوينات لجماعات سياسية مستقل بعضها عن بعض مهما كانت علاقاتهم بعضهم ببعض، فالقبيلة كانت تمثِّل جماعة سياسية، فخرجنا من مجتمع القبيلة إلى مجتمع المدينة، وهو يعبِّر عن جماعة سياسية أساسها وحدة الانتماء العقيدي للفكرية الإسلامية وليس وحدة النَّسَب، ولهذا أنا أفهم أحاديث الطاعة هنا أنها تعني نقل الطاعة لأفراد هذه الجماعة الجديدة من طاعة الانتماء للنسب إلى طاعة الانتماء للعقيدة الواحدة، باعتبار أن هذا هو المجال الشامل للجماعة السياسية المستحدثة وقتها.

والسمع والطاعة تقابلها مفاهيم أخرى تتعلَّق بالالتزام... كالتزام الدولة بشؤون صالح الجماعة المبنية على العقيدة... وهنا تبدأ التزامات الراعي ومسؤوليته عن الرعيَّة، وهنا نستحضر قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه «**أطيعوني ما أطعت**

الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»، فالطاعة هنا ليست لشخص الحاكم ولكن لما يرتبط به الحاكم من أحكام ومسؤوليات تتعلَّق بالرعية؛ أي بالجماعة السياسيَّة، فالرعية هي الجماعة السياسية.

والعلمانيون لم يقرأوا شيئًا في الفقه والفكر الإسلامي، ولم يعرفوه ولم يقرأوا للمفكِّرين الإسلاميِّين، لذا يمجِّدون هذه المفاهيم، والغالبية منهم قرأوا عن الديمقراطية الغربية وتبنَّوا أفكارها دون أن يعرفوا ما يقابل هذا الفكر لدى فقهاء المسلمين... قرأوا أرسطو مثلًا -حتى في الفكر المجرَّد- ولم يقرأوا الشافعي في «الرسالة» في أصول الفقه، رغم أن الرسالة هي التي أنشأت علم أصول الفقه... إنهم يكرهون المفاهيم الإسلامية لأنهم يجهلونها، وعدوك من يجهلك... هذا مثل معبِّر عن حالهم. فمفهوم السمع والطاعة يعني الاتصال التنظيمي لكلِّ جماعة معيَّنة، وإن كان ثمَّة اعتراض فيتم بالأساليب التنظيميَّة.

مفهوم الحسبة

◄◄ وكذلك مفاهيم «الحسبة» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تُقرأ باعتبارها ممارسة وصاية من أفراد أو جماعات معيَّنة على المجتمع؟

هو من المفاهيم الموجودة في الفكر الإسلامي، ويؤدِّي إلى نوع من الحراك الأهلي في مواجهة الأشياء الخاطئة أو الخارجة عن الشرع أو الخارجة عن القانون... هي دعوة للحراك الأهلي في إطار ما يستطيعه من عمل دعوي وعمل جماعي لمواجهة الأخطاء والانحرافات... وتأكيد وإشاعة الشعور الذاتي لدى أفراد الجماعة الأهلية بأن عليهم واجبًا أو فرضًا كفائيًّا في هذا الأمر... فتأثم الجماعة إن لم تؤدِّه وتبرأ إن أدَّاه بعضها على النحو النافع... فكيف يمكن أن نختلف في مفهوم بهذا الشكل، ومن يختلف معه، فهو يستحق وصف المستبد.

هو دعوة لا وصاية، كشف للسوءات ودعوة لإزالتها، هذه هي القاعدة

العامة، أما التفاصيل فلكلٍّ منها حكمها وظروفها الخاصَّة.

مفهوم النظام السياسي الإسلامي أنه يشتمل على قواعد ومفاهيم ومبادئ عامة تترجَم في كل وقت وكل صقع وكل ظرف تاريخي بما يلائمها... وتخضع لقاعدة الإجمال والتفصيل... وأن ما كان من شأنه الثبات يفصَّل، وما كان من شأنه التغيير يُجمل.

وهذا تطبيق للمبدأ الذي يُستخلص من القرآن الكريم الذي أتتْ أحكامه بتفصيل ما لا يتغيَّر وإجمال ما يتغيَّر، ونلحظ التفصيلات الدقيقة في علاقات الأسرة، لأن تشكُّلها ثابت لا يُختلف عليه ولا يتغيَّر مهما اختلفت البيئات والأصقاع، بدليل أنها صالحة للتطبيق إلى اليوم بعد ١٤٠٠ سنة بذات أحكامها. كما نجد أحكامًا متعلِّقة بمنظومة المجتمعات الإسلامية مجملة، لأنها بحكم الاتِّساع والحجم الكبير قابلة للتغييرات والتنوُّعات على مدى الأزمنة وعلى تباين الأصقاع. وهذا مثلًا نجده في القوانين الوضعية الحالية، فقوانين القانون المدني وتشريع البيع والشراء قريبة من بعضها البعض مع تباين الثقافات والمجتمعات البشرية عن العالم، بينما نجد الأحكام المتعلقة بالنظم الدستورية تختلف اختلافات واسعة وهائلة على مدى التاريخ، وفي ذات الوقت المعيش بين الدول المختلفة والشعوب المتعدِّدة.

الدساتير تتباين لا من حيث المبادئ العامة ولكن من حيث السلطات وطرق اتِّخاذ القرارات العامة.

الكَلِمُ الست[1]

أستعير هذا العنوان عن صاحب «الوسيلة الأدبية» الأستاذ الشيخ حسين

(١) سبق أن كتب المستشار طارق البشري حول هذه المفاهيم الستة في كتاب شخصيات وقضايا معاصرة، (القاهرة: دار البشير، ٢٠١٥)، وقد وافق على إدراجها في هذه الحوارات لصلتها بالحديث عن تحرير عددٍ من المفاهيم.

المرصفي، الذي كان وضع كتابًا صغير الحجم في زمن الثورة العرابية أسماه «الكلم الثمان» شرح فيه ثماني كلمات، كان راج استخدامها وقتها، وهي «الأمة والوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والتربية».

والكلمات التي أريد أن أعرض لها هنا، في عرض شديد التركيز وفي مقال صغير هي: الأصولية، والوجود الإسلامي، والحركة الإسلامية، والتطرف أو الاعتدال، والعنف أو السلمية، والتعددية، وأرجو أن أبيِّن بعض جوانب كل من هذه الكلم، وأوضح العنصر الذي يتعيَّن التركيز عليه في كلٍّ منها أو يكون محل خلاف في الجدل الدائر.

الأصولية

إن تعبير «الأصولية الإسلامية» يجد اعتراضًا عليه من جُلِّ من يُطْلَقُ عليهم بالدلالة السياسية التي يُستخدم بها في السنين الأخيرة؛ لأن تعبير الأصولية الإسلامية أُطلق على الحركات السياسية المعاصرة من خارج هذه الحركات، فهم لم يطلِقوا على أنفسهم هذا الاسم، ولا واحدة من هذه الحركات -فيما أعلم- رضيت وتسمَّتْ به، وأكثر من ذلك فقد أطلق على ظاهرة سياسية وثقافية منبثقة من مجتمعاتنا، وأطلق عليها من خارج هذه المجتمعات، أطلق من أقلام أوروبية وأمريكية، وله عند هؤلاء الأقوام مدلول خاص بهم، ثم نُقل بمضمونه المتبلور في سياق تلك المجتمعات الغربية، ليُشير إلى ظواهر وُجدت لدينا وهي بعيدة تمامًا عن السياق الغربي، ونحن عندما نستخدمه إنما نُضيف تعبيرًا وافدًا من استخدام مجتمع آخر ونعزله عن سياقه الخارجي ونزرعه في مجتمعاتنا وهو غريب عليها بمفهومه الوافد واستخدم في السياق المغاير.

وليس هذا الأمر أمرًا جديدًا، لقد استخدمنا في الثلاثينيات والأربعينيات «مصطلح الفاشية» الذي ظهر في الفكر السياسي الأوروبي تعبيرًا عن ظاهرة

سياسية ظهرتْ في إيطاليا بعد الحرب الأولى وانتشرت، وقوَّاها الحكم النازي في ألمانيا في الثلاثينيات، استخدمنا هذا اللفظ الذي وفد إلينا من الخارج لنشير به ونسمِّي به حركات سياسية وطنية ودينية ظهرتْ لدينا في إطار التحرير الوطني من الاستعمار، وكان من أوفد إلينا هذا المصطلح هو الأقلام الغربية، وأخذناه عنها لنصِف به أنفسنا أو بعضًا من أنفسنا، رغم اختلاف السياق واختلاف التجارب التاريخية المولِّدة لكلٍّ من الظواهر السياسية الغربية، والظواهر السياسية لدينا، وكان أوضح الظواهر هذه أن ما أطلق عليه لفظ «الفاشية» في أوروبا كان حركات سياسية تستهدف فيما تستهدف التوسُّع والعدوان على الشعوب الأخرى، وما أُطلق عليه لفظ «الفاشية» في بلادنا كان حركات سياسية تستهدف ردَّ العدوان السياسي والثقافي على شعوبنا، ومقاومة هذه الشعوب للاستعمار في صوره المتعدِّدة.

إننا بهذا الاستخدام للمصطلحات السياسية الاجتماعية الغربية في غير سياقها الاجتماعي السياسي الذي نشأت فيه واستُخدمت، وبهذا النقل لها إلى سياق اجتماعي وسياسي مختلف، إننا نكون بذلك قد طمسنا على أعيننا ونكون غمَّت علينا ظواهرنا المعيشة وغفلنا عن معانيها، وليس بعد ذلك درجة من درجات التبعية الفكرية، وليس بعد ذلك درجة من درجات الاغتراب عن أنفسنا والذهول عن واقعنا.

إننا إذا استخدمنا تعبيرًا مختلفًا عن معناه ممَّن يستخدمونه، وغير متَّفَق منهم على دلالته، فلن يقوم حوار مفهوم بين المتكلِّمين، وهو تعبير كلَّما استُخدم من أطراف متباينة على غير اتفاق على دلالته، بعُدتْ إمكانات التفاهم بينهم وزادوا تجاه بعضهم البعض غربة وحيرة وارتباكًا وأطبق الظلام على الجميع. ولفظ «الأصولية» في الثقافة الإسلامية التقليدية له معانٍ علمية رصينة، فنطلق لفظ «الأصولي» على العالم بأصول الفقه أي مناهجه وقواعده، وهذه المناهج والقواعد

هي طريق التجديد والتجدُّد في فقه الأحكام، كما يطلق أيضًا على العالِم في أصول الدين، أي قواعده الكلامية وثوابته الإيمانية، أمَّا المعنى الوافد من الاستخدام الغربي فإنما يشير إلى الجمود والتحجُّر بما يبتعد تمامًا عن دلالته الثقافية الموروثة والمستخدمة في الفكر الإسلامي إلى اليوم.

إن من يتعاملون بالمرجعية الإسلامية في السياسة فكرًا أو حركة لا يسمُّون أنفسهم بالأصوليِّين، وليس من حقِّ أحدٍ أن يطلق على آخر من الأسماء غير ما أسْمَى به نفسَه، إلا أن يكون طالبًا إفناء هذا الآخر، والسبق بالحكم بأن ليس لهذا الآخر «حق» في الوجود، وإذا كان اسمي زيدًا فمن حقِّي ألَّا أقبل أن أردَّ على شخص أو أتعامل معه عندما يناديني «يا بكر».

الوجود الإسلامي

موضوع «الوجود الإسلامي» بوصفه وجودًا سياسيًّا، أي النشاط السياسي الذي يتَّخذ لنفسه مرجعية إسلامية، ويتحرَّك بمطالبه السياسية والاجتماعية من خلال الثقافة الإسلامية، هذا الوجود يتصدَّى له البعض من معارضيه بحسبانه ظاهرة طارئة وظاهرة شاذَّة، ويتمادى البعض فيعتبره من الأمراض الاجتماعية أو السياسية التي يتعيَّن البُرء منها.

ومن المفارقات أنهم يتَّخذون هذا السَّمْت، باسم النظرة الواقعية والعلمية، رغم أن الواقع بعيدٌ عما يقرِّرون، ومنكِرٌ لما يقولون، فإن الإسلام قائم في مصر وفي بلاد العرب وبين الشعوب الإسلامية من مئات السنين، والغالبية الغالبة تدين به وتتبعه في هذه البلاد وبين هذه الأقوام من مئات السنين، ووجوب الامتثال لأحكامه قائم وجلي لكلِّ من يُطالع التاريخ أو ينظر الواقع الذي يقوم بين يديه بالنسبة للكثرة الكثيرة، لا في الجانب العقيدي الإيماني فقط، ولكن في جانب السلوك الاجتماعي وفي كونه المرجع للقيم السائدة لدى الجمهرة من الناس، وأن

التراضي التلقائي العام على تقبل أحكامه وسننه وقيمه، هو أمر لا أخاله إلا مسلَّمًا به من هذه الجمهرة.

قد لا يرد في نقاش عام ما ينكر صراحة هذا الوجود في سمتِه العام، ولكن ما أكثر ما يحدث الإنكار في الصور والتفريعات! فالحجاب مثلًا، أي عدم كشف المرأة في ثيابها إلا عن الوجه والكفين، يجري الحديث عنه كما لو كان حادثًا وطارئًا، والواقع أنه قديم ومستمر، أي قديم وحاضر، سواء في ريف الدلتا في الشمال المصري أو في صعيد مصر جنوبًا أو في غير مصر من شعوب العرب والمسلمين، في ريفهم وبدْوهم، وبالنسبة للمدن وسكانها هو موجود في الأحياء الشعبية، وهناك من ترك الحجاب من المتعلِّمات في المدارس الحديثة في المدن الكبرى أو في المدن الساحلية حيث يكثر الاختلاط بنماذج العيش الغربية الوافدة، وهذا الأمر حدث لدى بعض فئات الطبقة المتوسطة لدى جيل واحد أو جيلين في أواسط القرن العشرين، ثم عاد من هؤلاء إلى الحجاب فئات من الربع الأخير من القرن العشرين، فهل هذه العودة هي الحدوث والشذوذ والطروء الذي يحتاج إلى تحاليل علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرهم؟

في مظاهرة النساء في ١٩١٩ في مصر تضامنًا مع الرجال في التعبير في المطالب الوطنية وقتها ضد الاحتلال البريطاني، في هذه المظاهرة التي تكلَّم عنها الناس والشعراء والصحافيون والمؤرخون من بعد، خرجت النساء بالبراقع، أي إن أول «خروج» سياسي جماعي للمرأة في مصر للتعبير عن موقف سياسي أو اجتماعي عام، كان خروجًا من نساء تغطِّين الشعور والأطراف والوجوه أيضًا، لأن البرقع يغطي صفحة الوجه فيما دون العينين، وإن السيدة هدى شعراوي رائدة الحركة النسائية ورائدة السفور في مصر وقتها لم تخْلع قطُّ غطاء الرأس الذي يحيط بالوجه وينسدل على الرقبة والصدر، وكانت حركة السفور في أصلها حركة خلع البرقع وليست حركة خلع غطاء الرأس ولا تقصير الثياب، والسؤال الآن من هم أولى

بهدى شعراوي العاملات المتعلِّمات من المحجبات أم من هم ضدَّ هؤلاء؟

لا أريد أن أستطرد في ذكر الأمثلة، وحسبي أن أرجو القارئ أن يتعامل مع الظواهر التفصيلية الأخرى بمثل ما نتعامل مع هذه الظاهرة الواردة فيما سبق، فإن ما يصور أنه استحداث من ظواهر الإسلام، هو استمرار لدى عامة الشعب، وهو عودة لدى بعض الفئات الخاصة.

وبهذه المناسبة ذكرت من قبل لفظي شمال مصر وجنوبها عندما أشرتُ إلى الدلتا وإلى الصعيد، وكان ذلك تعبيرًا جغرافيًّا، ولكن التعبير السائد الموروث الذي يدور على ألسنة الناس في مصر هو لفظ «بحري» إشارة إلى الشمال ولفظ «قبلي» إشارة إلى الجنوب، أذكر أنني كنت في اليمن مع بعض المفكرين في مؤتمر ثقافي، وسألت سائق السيارة في أي اتجاه نسير فقال «قبلي» وتوهَّم الجالسون في السيارة أنه يقصد «الجنوب» وفهمت أنا أنه يقصد «الشمال» لأن لفظ «قبلي» يعني الاتجاه إلى «القبلة»والبيت الحرام أي إلى الكعبة، وهي إلى الشمال من اليمن على عكس الحال في مصر، أذكر ذلك لأنني دهشت وقتها أن بعضًا من مفكرين مصريِّين لهم أهميتهم في القيادة الثقافية في مصر وناهزوا الخمسين من عمرهم، لم يكونوا عرفوا إلى هذا الوقت أنهم عندما يقولون «قبلي» إنما ينسبون الاتجاه الجغرافي إلى الكعبة الشريفة، وأنه إلى هذا الحد العميق والمنتشر يتغلغل التعبير الديني الإسلامي في وعينا بأنفسنا وبلادنا.

الحركة الإسلامية

الحركة الإسلامية حركة سياسية شعبية ظهرت في وضعها الحاضر من السبعينيات في الكثير من أقطار العالم العربي، وهي في الإطار الإسلامي تمثِّل وصلًا لما كان انقطع على مدى الخمسينيات والستينيات، فهي حلقة من حلقات التاريخ لما يمكن تسميته الحركة الإسلامية السياسية التي تمتد من عشرينيات

القرن العشرين.

أذكر ذلك لكي أميِّز بين الظواهر من خلال الفروق بين المدى التاريخي العام للظاهرة وبين التنويعات المرحلية لها في المدى القصير، وهي فروق يمكن بها أن يجري التمييز بين الأسباب الماضية التي تتعلَّق بالملابسات التي تجد في ظروف طارئة مخصوصة، وإن ظهور الحركة الإسلامية السياسية العامة في العشرينيات له دلالته.

إن من يراجع التاريخ الحديث منذ الحملة الفرنسية على مصر في أوائل القرن التاسع عشر، يعرف أن الغزو الاستعماري الأوروبي لبلادنا جرى على مدار هذا القرن في مجالات السياسة والاقتصاد والفكر والحضارة جميعًا، ويلزم الاعتراف بأن المقاومة الوطنية جَرَتْ ضدَّ هذا الغزو في مجالاته المختلفة ومنها الميدان الفكري والحضاري لاستبقاء الهوية الذاتية للجماعة، وصار هذا الميدان من الصراع ممتدًا ومتطاولًا، وتصاعد احتدامه مع نشاط عوامل التغريب.

هذا الوجه من أوجه الصراع الوطني ظلَّ ممتزجًا ومرتبطًا بالصراع الوطني السياسي حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، فكان الكفاح ضدَّ التغريب الحضاري ومن أجل استبقاء الهوية الإسلامية كفاحًا لا ينفك في مؤسَّساته وشخوصه ونداءاته عن الكفاح الوطني التحرُّري السياسي، وأن الفكر الغربي كنظريات سياسية واجتماعية وفلسفات وتوجُّهات عقيدية -أي لإطار مرجعي- لم ينغرس في أراضينا إلا في أواخر القرن الماضي، ولكن بقي شبه مفصول عن صميم الحركات الوطنية التحرُّرية.

ولكن مع نهاية الحرب العالمية الأولى ظهر نوع جديد من الحركات الوطنية، تستهدف الإجلاء السياسي للمحتلِّ الأجنبي والاستقلال الاقتصادي عنه، ولكنها تستهدف بذلك إقامة مجتمع على نسق المجتمع الأوروبي من حيث أُطره المرجعية

ونظرته للكون وأساليب معيشته وقيمه، أي إنها ظهرت كحركات سياسية مفصولة عن الجوانب الفكرية والحضارية، وهنا ظهرت الحركة الإسلامية لتربط وتعيد الربط بين الجانب السياسي الاقتصادي وبين الجانب العقيدي الحضاري، ظهرت مع هيمنة التغريب لتقاوم التغريب.

هذا السبب العام ينبغي ألَّا نغفله ونحن نبحث في ظواهر الحركات الإسلامية التي نشاهدها وأعراضها ومشاكلها، ويتعين التمييز بين أصل الظواهر وبين أعراضها الملابِسة في ظروف خاصة أو أوضاع ملموسة، أي أن نميز بين الخاص والعام في الظواهر والأسباب والآثار، وذلك حتى نستطيع أن نعالج الأمور.

وكما أنه لا ينبغي أن نختصر الإسلام في الحركة الإسلامية، لا يجوز أن نختصر الحركة الإسلامية في ظاهرتي التطرف والعنف.

التطرُّف

التطرف في ظني وصف يرد من قياس الأهداف السياسية والاجتماعية والثقافية لتنظيم أو تيار معيَّن، وهو يرد بالنظر إلى حجم التغييرات الهيكلية التي يطالب بها لإدخالها في بنية المجتمع، السياسية أو الاقتصادية أو الفكرية، ومن هنا يقاس التطرف وفقًا للأهداف التي يسعى إلى تحقيقها اتجاه معين وحجم هذه الأهداف ومبلغ بُعدها أو غُربتها عن التكوينات السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية، وقد يقاس التطرف أيضًا لا وفقًا لحجم التغييرات التي يسعى اتجاه ما لإدخالها على الواقع المعيش، وإنما يقاس بمدى العجلة والسرعة في تحقيق ما يسعى إليه، أو مدى الحدَّة في استخدام وسائل هذا التحقيق.

ونحن عندما نتكلَّم عن التطرف -أي الغلو- والاعتدال، ينبغي أن ندرك أن كل دعوة فكرية أو سياسية اجتماعية، إنما تحمل في طياتها إمكانات تطرُّف واعتدال، وأن كل دعوة هي مطلب للتغيير في اتجاه معين، ويختلف المؤمنون بهذ

التوجُّه بين بعضهم البعض في حجم التغيير المطلوب، أو في سرعته أو في وسائله، وفقًا لهذا الاختلاف ينقسمون إلى متطرف وفعَّال ومعتدل، وجدنا ذلك في الحركات الوطنية بين معتدل كالوفد مثلًا في سنة ١٩١٩ في مصر والحزب الوطني في الفترة ذاتها، ووجدناه في الحركات الاشتراكية في مصر وغيرها من بلدان العالم، بين الشيوعيِّين الذين كانوا يؤمنون بالثورة والاشتراكيِّين الديمقرطيِّين الذين يؤمنون بالتدرُّج، وكان الخلاف بينهم إما حول حجم التغيير كالتأميمات، وإما حول سرعة التغيير فجأة أو تدرُّجًا، وإما حول أسلوبه ثورة أوإصلاحًا، ووجدناه في الحركات القومية وكذلك في الحركات الإسلامية.

نخلص من ذلك إلى أن الغلو أو التطرف والاعتدال، أمر لا يختص به تيار فكري دون تيار آخر، ولا مذهب دون مذهب، إنما هو شائع في جميع التوجُّهات والتيارات والمذاهب، وأن ذلك يوجب علينا لنفهم ولنحسن تقدير الأمور، ولنعقل الظواهر، ولنعالج ما يستحق المعالجة، ولنواجه ما يوجب المواجهة، يوجب علينا أن نميز بين الأسباب التي استدْعت قيام تيار بدعوة محددة، وبين الأسباب التي تجعل فريقًا من هذا التيار يغالي ويتطرف وآخر يعتدل ويتوسَّط.

وإن خلط العام والخاص هنا لا ينتج إلا ما أنتجتْه خبرة بسمارك موحِّد ألمانيا في القرن الماضي، عندما سأله إمبراطور النمسا عن كيفية تعامله مع خصومه السياسيِّين، فقال:أغريهم بالتطرف وأضربهم به، فلا يقوم حوار خصْب إلا بمراعاة ذلك التمييز بين أصل وجود التيار أو المذهب وبين ظهور التطرف فيه.

العنف

العنف لا يعني التطرف، وهو متميِّز عنه، فليسا مترادفيْن، ولا يفضي أحدهما باللزوم إلى الآخر، ولا ينتج أحدهما عن الآخر حتمًا، ذلك أن التطَرف يتعلَّق بالغايات والأهداف، بينما العنف يتعلَّق بالوسائل والأساليب، وإن حزب الوفد

في سنة ١٩١٩ كان معتدلًا في أهدافه، ولكنه مارس العنف في فترة محدودة عن طريق جهازه الخاص إبَّان ثورة ١٩١٩، وبقيَتْ أهداف الوفد التي تضعه بين قوى الإصلاح المعتدل المتَّزن، بقيت هي هي، عندما مارس العنف بين ١٩١٩ و١٩٢٢ وعندما تركه كُلِّيَّةً بعد ذلك.

قد يكون العنف مؤشِّرًا ذا دلالة على التطرف، ويمكن أن تقوم علاقة طردية بينهما، ولكن ذلك لا ينبغي أن يوقعنا في الخلط بينهما وعدم التمييز، وذلك إذا أردنا أن نفهم وأن نعِيَ وأن نعالج. وذلك لأن أيَّ مذهب سياسي اجتماعي أو تيار من هؤلاء يمكن أن تظهر فيه أجنحة عنف وأجنحة سِلْم، والإمكانية يمكن أن تكون ضامرة أو أن تظهر وتتبدَّى، وأن ضمورها أو ظهورها، وضعفها أو قوتها، إنما هو أمر يترتَّب على أسباب ودواعٍ سياسية اجتماعية ينبغي فرزها.

إن حركات سياسية عديدة عرفت العنف في التاريخ المصري على مدى القرن العشرين، عرفتْه من عناصر في الحزب الوطني في ١٩١٠ و١٩١٢، وعرفتْه من عناصر في الوفد ١٩١٩، وعرفته من جماعات في ١٩٤٦-١٩٤٨ سواء من جماعة الإخوان المسلمين أو من عناصر للحزب الوطني مثل قاتل أحمد ماهر باشا رئيس الوزراء سنة ١٩٤٥، أو من جماعات سياسية لا تنتمي لحزب محدَّد مثل جماعة حسين توفيق التي اغتالتْ أمين عثمان باشا الوزير السابق، وفي دراسات لي سابقة وقديمة (كتبتها عن المعارضة السياسية في ١٩٧٥) تبيَّن من استقراء أحداث ما قبل الحرب العالمية الأولى وما بعدها، أن من أسباب سلوك مسلك العنف عدم التناسب الكبير بين حجم المعارضة الحاصل وبين الإمكانيات الضيِّقة الضعيفة التي تقيمها القنوات الشرعية لوجودها أو لنشاطها، أو عدم التناسب الكبير بين حجم احتجاج شعبي معيَّن وبين ضعف الاستجابة له[1].

(١) راجع دراسات مجموعة في كتاب «دراسات في الديمقراطية المصرية» المنشور في ١٩٨٧، ص ١١١.

لا شكَّ في أن العنف يتعيَّن أن يُواجه عند حدوثه بعنف مضاد، ولكنَّنا نشير هنا إلى جوانب الفحص والتحليل الاجتماعي للظواهر. والمعالجات الأمنية تحتاج دائمًا إلى إدراك سياسي اجتماعي للأسباب ومعالجات للنتائج.

التعدُّدية

التعدُّدية في مجتمعنا قديمة، وهي لا تُستفاد من الاعتراف بالتعدُّد الحزبي وحده، فالتعدُّد الحزبي مع لزومه ليس كافيًا، كما أن هذا التعدُّد الحزبي لا يستغرق التعدُّدية كلها، ذلك أن من مظاهر التعدُّدية الاعتراف بوجود الآخر وقبول التعايش بين المختلفين، فهذا أمر يرد في صميم التجربة الفكرية الإسلامية، كما تفتَّقت عنها أوضاع المجتمعات الإسلامية على مدى مئات السنين.

إن التنوُّع المذهبي قام من القرن الهجري الأول، باعتراف مذاهب الفقه بعضها ببعض، وكتب الفقه المذهبية تتبادل النظر في اجتهادات المذاهب الأخرى وتستمد منها، وعلماء المذاهب يتتلمذ عليهم طلبة من مذاهب أخرى... وهكذا. كل هذا معروف، وهو ممارَس أيضًا بين مذاهب الفلسفة الإسلامية وغيرها، وبعض تجارب المسلمين التنظيمية أقامت تعدُّدًا في النظام القضائي بتعدُّد المذاهب السائدة بين الناس وتركت المتقاضين يتحاكمون طواعية لمن يختارونه.

وبالنسبة للتكوين المؤسَّسي، فقد تعدَّدت مؤسَّساته وهيئاته وتكاثرتْ، من طوائف الحرفيِّين إلى طرق الصوفية إلى التكوينات الإقليمية في القرى والأقاليم وأحياء المدن، وكلها كانت وحدات انتماء فرعية تتعلَّق بالقبيلة أو العشيرة أو الطريقة الصوفية أو الحرفة أو الأصل الإقليمي، وكان الشخص يُنْسَبُ إلى ما يشترك فيه من هذه الوحدات، التي يمكن تسميتها بوحدات المجتمع المدني.

والتعدُّد إن كان أساسه تعدُّد الانتماءات النوعية في المجتمع فهو يعني وجوب تقوية ما نسمِّيه وحدات المجتمع المدني، وكان هذا حاصلًا في بلادنا قديمًا بأكثر ممَّا

هو متحقِّق من نشأة الدولة المركزية الحديثة في القرنيْن الماضيَيْن، وإن كان يقصد به تعدُّد المذاهب السياسية فهذا أمر قائم بالفعل في المجتمع، لا بين التيارات المختلفة فحسب، ولكن داخل كل تيار ومذهب. والفكر الإسلامي لم يقبل ذلك فحسب، إنما زكّاه ودعا إليه، وهو حصيلة واقع التجربة التاريخية. لا أجد مساحة كافية للتفصيل في هذا الأمر، وحسبي الآن هذه الإشارة السريعة، وأتصوَّر أن أمر التعدُّدية هو أمر تتفتَّق عنه أوضاع المجتمع وتُستخلق عناصرُه من الواقع الحاضر ليكون كل ما هو موجود معتبر، ولتقوم صيغة سواء.

حفظ الله بلادنا وألهمها الرشاد.

«رحلة الأستاذ طارق البشري» (٣)

الفصل الثالث

الفكر السياسي:
بين التاريخ والواقع

- في الخبرة الإسلامية- كانت الدولة تتشكَّل أساسًا من السلطة التنفيذية، أما الجانب القانوني فكان مصدره القرآن والسُّنة، وكان له علماؤه وفقهاؤه المعترف بهم أهليًّا بما يفتونه ويجتهدون في حلِّ مشاكل الناس في المساجد والمنتديات العامة، دون أن يكون الحاكم هو مصدرهم في التشريع.

- معنى القول بأهمية الدولة وقوتها: أن نعترف بهذا الوجود وإمكانياته، وفي ذات الوقت لا بد أن يكون تكوينًا ذا قوة مقيَّدة؛ بأن تخرج منه تمامًا سلطة التشريع، ويخرج قضاؤه تمامًا ليستند إلى سلطة تشريع خارجة عن الدولة (السلطة التنفيذية)، ثم تكون هناك تكوينات شعبية ترعى شؤون الكافَّة وتُموَّل تمويلًا مستقلًّا عن سلطة الحاكم. فتقوم الدولة بسلطتها، وبذات الوقت تكون مقيَّدة في ممارسة هذه السلطة بتكوينات شعبية جمعية توازنها.

- قوة القضاء تُستمد من التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، فإذا اتَّحدت هاتان السلطتان أُحيط بالقضاء، لأن هذا التوازن هو أساس قوة القضاء. واختلال هذا التوازن يجعل سلطة التنفيذ هي ذاتها سلطة التشريع، فتتم الإحاطة بالهيئة القضائية.

- الفكر السياسي عمومًا يجعل «المدني» في مواجهة «العسكري»، هذا هو التصنيف الذي اعتدْنا عليه واعتاد الناس عليه من قديم بالنسبة لمفهوم «المدني» وأنه مقابل «العسكري». وفكرة أن يكون «المدني» مقابل «الإسلامي»، تُغفل أن الإسلامي «مدني»؛ بالمعنى المعترَف به والمستعمل على مدى الدهور السابقة بالنسبة للفظ «مدني».

- على الإسلاميِّين فرز «السياسي» عن «الدعوي» كتخصُّصٍ مهني.

- الوطنية في ظلِّ الاستبداد لا بقاء لها، ومهما أنجزت من منجزات فهي ستؤول إلى البوار بذات الأسلوب الاستبدادي الذي بدأت به، وهذه خبرة

تاريخية ودروس تعلَّمناها من فترة عبد الناصر.

- عبد الناصر مع حرصه الشديد على الأمن القومي لمصر، فإنه -لا أقول بممارسته للاستبداد، ولكن أقول بما فرضَه الاستبداد عليه من أساليب عمل- عندما وُضع في موقف الخيار بين أمن الوطن وأمنه الشخصي بالنسبة للجيش اختار أمنه الشخصي.

- الاستبداد يستبد بالمستبد، ويستبدُّ عليه، لا له فحسب.

- ما جعل ثورة ١٩١٩ ذات بقاء في ذاكرتنا الثقافية والفكرية هو أنها جمعت الاستقلال السياسي مع الديمقراطية في تنظيم أهلي دخل في الحكم... وفي نفس الوقت أنتجت من جذوعها مفهوم الاستقلال الاقتصادي والاستقلال الفقهي والقانوني عن القوانين الأجنبية.

- لم نجتمع في تيار واحد على مدى تاريخنا المعاصر إلا في بداية ثورة ١٩١٩ عندما تشكَّل حزب الوفد، ولم يمضِ عامان على تشكُّله أو ثلاثة أعوام حتى اضطرت إنجلترا للاعتراف باستقلالنا، ثم كان ما كان بعد ذلك من انقسامات بقيت على طول تاريخنا الحديث.

- يستحيل أن تكون (الديمقراطية) ضارَّة، وتاريخنا كله يدلُّ على أنه ما من ضرر أتانا إلا عن طريقة الاستبداد الذي تنفرد به شخصية سياسية أو نخبة سياسية واحدة، تنفرد بالتقدير والحساب والتقرير على حساب شعب كامل ومستقبل بلد كامل.

- لا يوجد إطار يجمعنا مع الإسرائيليِّين، لأن إسرائيل عبارة عن جماعة مغتصِبة لأرض غيرها، وغيرها هم من تجمعنا بهم جامعة اللغة والهوية. فإسرائيل ليست مجرد واقع جغرافي يتشكَّل من التجاور الجغرافي، إنما هي مغتصبة لهذا التجاور الجغرافي على حساب من تجمعنا بهم جامعة اللغة والهوية، وهو اغتصاب

يهدِّد أمننا القومي والقُطري أيضًا.

- أظهر لنا تاريخ السادات -بعدما ورث عبدَ الناصر في الحكم- أنه -وهو رئيس- استجمع كل سلطة عبد الناصر وأساليبه في السيطرة المستبدَّة الفردية لا ليحكم بها وحسْب، ولكن ليمارس بها إزالة كل ما صنع عبد الناصر من سياسات إيجابية، وعدل عن كل سياسات عبد الناصر الوطنية المتعلقة بالاستقلال الوطني، والاقتصادية المتعلقة بالتنمية الاقتصادية المستقلة، والاجتماعية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية. عَدَلَ عن كلِّ ذلك بشكل كامل وصريح بنفس أسلوب استخدام السلطة المستبدَّة الفردية التي مارسها عبد الناصر وحقَّق بها كل منجزاتها.

- أي فكرة أو هدف سياسي واجتماعي يستحيل له أن يكون قوة حقيقية ويصير له وجود مادِّي مؤثِّر وفعَّال إلا بواسطة التنظيم المؤسَّسي.

- متى صار الناس أفرادًا فقد أمكن للحاكم أن يكون فردًا.

- الوجود القُطري أعاق أية أهداف للتحقُّق الواقعي للوحدة العربية سواء في مصر أو الدول الأخرى.

- اتَّفق العلمانيون والمستبدون على أن يوحِّدوا صفوفهم في موقف سياسي واحد لإلصاق تهمة الإرهاب بالحركة الإسلامية، مستفيدين من خطأ بعض الفصائل في الحركة الإسلامية، أو مدَّعين وجود مثل هذه الفصائل في بعض البلاد على خلاف الواقع، ولذا ارتفع شعار «الإرهاب» في بلادنا.

الدولة والجماعة السياسية

يحظى مفهوم «الدولة» بموقع مركزي في فكر المستشار طارق البشري وخاصة في الخبرة المصرية، وعلى الرغم من دعوات زامنت الثورات العربية لإعادة التفكير في فكرة الدولة نفسها وليس تغيير نظم الحكم فحسب، فإن فكركم ظلَّ مستقرًّا على إصلاح النظام السياسي والعام وليس هدم نموذج «الدولة-القومية» كآلة متغوِّلة على مجتمعاتها، والبحث عن نموذج غيرها لإدارة المجتمع... هل ترون هذا الوصف صائبًا؟

أصل الفكرة في تنظيم أيِّ مجتمع، وأيِّ تكوين حاكم أو مدير لجماعة من الناس أنه يجب أن يكون تكوينًا تنظيميًّا مؤسَّسيًّا، لا يعتمد على سلطة فردية، وإنما على علاقات جماعية، أي لا بدَّ أن يتَّخذ شكل التكوين التنظيمي.

في مصر: الدولة -كتنظيم- هي التكوين الحاكم، بموجب أنها دولة نهرية تخضع لمصدر رزق واحد، هو النيل، وما كتبه كثيرون من قبل عن النُّظم النهريَّة -التي نشأت فيها الدول من خلال إداراتها لهذا الشأن- يصدق على مصر، ففي مصر دولة لها هذا الشكل والتكوين المهم جدًّا لإدارة المجتمع، وهذا ما نجده على طول تاريخها القديم والحديث.

ولكن قديمًا -في الخبرة الإسلامية- كانت الدولة تتشكَّل أساسًا من السلطة التنفيذية، أما الجانب القانوني فكان مصدره القرآن والسُّنة، وكان له علماؤه وفقهاؤه المعترف بهم أهليًّا بما يفتونه ويجتهدون في حلِّ مشاكل الناس في المساجد والمنتديات العامة، دون أن يكون الحاكم هو مصدرهم في التشريع، ولا ننسى قولة أبي بكر الصديق -أول من حكم في المجتمع المسلم- وكانت أول كلمة له:

«أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»، وهو معنى ما تعارفنا عليه في لغتنا الحديثة بـ(السلطة المقيَّدة)؛ فالحاكم هنا سلطته مقيدة وليست طليقة؛ لأنه لا يحكم بما يُصدره من تشريعات هو ورجاله، ولكن بما قامت به مرجعية أخرى من التشريع مستخلصة من الكتاب والسُّنة ويملكها فقهاء وعلماء ومفكرون لم يعيِّنهم الحاكم، ولم يصدروا في ولايتهم عن تعيينه لهم، وإنما عن أخذ الناس منهم وثقتهم فيهم.

وكان القاضي يعيِّنه الحاكم ليمارس ولاية تنفيذية... ولكن ما إن يتولَّى القاضي وظيفته حتى يتولَّى قضايا الناس بالنظر باجتهاده هو في فهم الكتاب والسُّنة وممن يأخذ عنهم من علماء خارج إطار ولاية الحاكم.

وكانت هناك في ذات الوقت تنظيمات أهلية -مثل: الطرق الصوفية- ذات تشكيلات ليست من بنات أفكار الحاكم ولا من قراراته، ولا تكون لممارسة العبادات وحدها، إنما يمتد نشاطها لشؤون اجتماعية مثل التعليم وإنشاء الكتاتيب ومساعدة المحتاجين وغير ذلك... كما كانت هناك الأوقاف الأهلية ذات المصدر المالي، وهي أيضًا ليست تابعة للحاكم، كانت مُسبَّلة لأغراض الخير وتمكِّن من تمويل هذا النشاط الذي للجمعيات الأهلية بعيدًا عن سلطة الحاكم؛ بمعنى أنه كانت هناك سلطة مركزية، ولكن يقابلها تكوينات أهلية ذات تجمُّعات أهلية، وذات تشكُّلات وممارسات ترتبط بإدارة الشؤون الأهلية للناس، وتحوز تمويلًا أهليًّا يأتيها من الأوقاف.

معنى القول بأهمية الدولة وقوتها: أن نعترف بهذا الوجود وإمكانياته، وفي ذات الوقت لا بد أن يكون تكوينًا ذا قوة مقيَّدة؛ بأن تخرج منه تمامًا سلطة التشريع، ويخرج قضاؤه تمامًا ليستند إلى سلطة تشريع خارجة عن الدولة (السلطة التنفيذية)، ثم تكون هناك تكوينات شعبية ترعى شؤون الكافَّة وتُموَّل تمويلًا مستقلًّا عن سلطة الحاكم. فتقوم الدولة بسلطتها، وبذات الوقت تكون مقيَّدة في

ممارسة هذه السلطة بتكوينات شعبية جمعية توازنها... هذا هو المقصود.

في عصورنا الحديثة، نحن نبني الجزء الأول وحده؛ نبني الدولة (الجهاز التنفيذي)، دون أن نبني العناصر الأخرى المقيِّدة لها، ويستحيل وجود مجتمع بدون دولة، وكذلك ما نعرفه أنه يستحيل بقاء دولة راشدة بغير تقييد لسلطتها من تكوينات مؤسسية أهلية موازية وموازنة.

⏮ الدولة القومية The nation-state، هل المشكلة مشكلة نظام أم مشكلة نموذج دولة؟

المشكلة ليست مشكلة القومية لأنها تتعلَّق بأساس تكوين الدولة على معنى قومي. يجب أن نميِّز بين الدولة كجهاز تنظيمي يحكم جماعة معينة، وبين الجماعة السياسية التي تحكم وفقًا لتنظيم أو لآخر. القومية معيار لتشكُّل الجماعة السياسية أي جماعة المحكومين، والدولة تتعلَّق بالجهاز الذي يحكم ويدير شؤون الجماعة السياسية. فصفة القومية لا تتعلَّق بأساليب تشكُّل جهاز الدولة إنما تتعلَّق بنطاق تكوُّن الجماعة السياسية كانتماء مشترك عام يربط بين أناسها...؟!

والدول تتكوَّن إمَّا على أساس الهُوية الواحدة، أو اللسان الواحد، أو الحدود القُطرية بشرط قيام عنصري الوحدة الجغرافية أو التقارب الجغرافي مع الاتصال التاريخي الذي يتشكَّل به الإحساس بالانتماء لهذه الجماعة. الجموع الشعبية ومعايير التصنيف التي تخضع لها هي التي تشكِّل الجماعة، أما الدولة فهي جهاز تنظيمي حاكم له ولاية عامة على الناس. وتشكُّل الجهاز التنظيمي واختصاصه باتِّخاذ القرارات وتنفيذها هو أمر تنظيمي بحت، معايير كل من الأمرين متميِّزة تمامًا عن الآخر.

⏮ الدولة ليست واحدة ولا تأخذ هذه الصورة وحدها في بلادنا العربية وعبر العالم، ولا تزال الدولة القديمة التي تقوم على مجتمع قوي يوازن

الدولة سواء بحكم القبيلة أو غيرها حاضرة في نماذج مثل اليمن وليبيا والعراق... فهل ينطبق عليها ذات التعريف بالدولة أم إن عصر ما بعد الاستقلال شهد تغوُّل النموذج الأحدث للدولة؟

نعم... الأمر يختلف بحسب تكوينات المجتمعات، ولذلك فالبلاد التي فيها قبائل أو طوائف يكون فيها تكوينات أهلية عُرفية وتقليدية تجعلها قادرةً على التجمُّع بغير إرادة الدولة واتخاذ مواقف جماعية. الشعور القبَلي من شأنه أن يجعل إصابة أفراد فيه بمثابة إصابةٍ تؤثِّر في الآخرين المنتمين إلى ذات القبيلة، وتثير إحساسًا بالمسائل الجماعية ضمن هذا التكوين الفرعي، نحن نعرف أنه في لبنان مثلًا، استمرَّت الدولة سنتين ونصف بغير رئيس جمهورية، وانتهت مدَّة المجلس النيابي وفقدت الوزارة شرعيَّتها، ومع ذلك لم نشعر باضطراب كبير أصاب الحياة اليومية والفعليَّة للشعب اللبناني، وذلك بسبب أن الوجود الطائفي في لبنان وجود قوي ويتشكَّل من تكوينات أهلية قادرة على الإدارة اليومية للشأن الطائفي وللشأن الأهلي، حتى إن ضعفت الدولة وتقاعست عن نشاطها اليومي.

وهذا ما لا نتصوَّره أبدًا في بلد كمصر لأنه ليس فيها طوائف ولا قبائل، وهي التكوينات الأهلية القديمة ذات الأعراف، كما أنه ليست فيها تشكيلات أهلية حديثة سمحت بها الدولة أو قامت على رغم الدولة على مدى عشرات السنين الماضية، كالنقابات العمَّالية والمهنية والجمعيات والطرق الصوفية مثلًا؛ ممَّا يكون له وجود أهلي ويكون ذا إرادة سياسية وإرادة في التقرير والتنفيذ الأهلي ذات استقلالية عن جهاز الدولة، وذات تميُّز عن إرادتها، وذات قدرة على التحقُّق الواقعي بغير حاجة ملحَّة من جهاز الدولة.

◄◄ ثمة حديث عن الدولة في بلادنا باعتبارها «دولة قومية» أي نموذجًا انتقل إلينا من الغرب لكيان يبتلع المجتمع ويجعل من أفراده وتكويناته الفرعية تروسًا مركَّبة في ماكينة كبيرة لا يعون ولا يملكون التدخُّل في

دورانها أو إدارتها... وطبعًا هذا النظر يُنسب إلى الدولة القومية أصول كل مشكلاتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة... كيف ترى الدولة العربية من منظور نموذج الدولة القومية؟

مفهوم الدولة يتعلَّق بالجهاز والتنظيم الذي تضمُّه الجماعة ليحكمها وينظِّم شؤونها، ويتعلَّق بإدارة شؤون جماعة سياسية معيَّنة. والأصل في الدولة أنها نتاج هذه الجماعة السياسية؛ بمعنى أن الجماعة السياسية تتحدَّد تاريخيًّا بانتماء شعبي يجمع بين من يتَّصفون بالوصف الذي يقوم به رباط وأساس هذه الجماعة، وهذا له أوضاعه التاريخية، فيمكن أن يكون أساس الجماعة التجمُّع العقيدي، ويمكن أن يكون أساسها التجمُّع اللغوي، ويمكن أن يكون أساسها عوامل جغرافية أو عوامل قبَلية... وكل ذلك ينشأ في ظروف تاريخية معينة. وهذه الجماعة تتشكَّل وتتكوَّن لإدارتها أجهزة أو جهاز هو «**الدولة**» ليقوم أساسًا بوظيفتين أساسيَّتين: أولاهما- حفظ أمنها في مواجهة مخاطر الخارج عليها، وثانيًا- حفظ علاقة التوازن بين الانتماءات الفرعية التي توجد داخل هذه الجماعة السياسية، لبقاء حاكمية الجماعة السياسية نفسها.

فهنا الدولة قومية، والقومية وصف للدولة يتعلَّق بما اجتمع عليه شعبها؛ ونحن -في بلادنا العربية الآن- لا تقوم بيننا «دولة قومية» بهذا المعنى، وإلا لكانت لا بدَّ أن تكون دولة عربية واحدة تجمعها اللغة الواحدة... ومع ذلك فنحن منقسمون إلى بضع وعشرين دولة. ولا تقوم بيننا الدولة بموجب «الإسلامية» وبموجب الجماعة الأغلبية الكاسحة لذات السبب السابق... ولذلك فإنني أسمِّيها «الدولة القطرية»؛ لأن الأطماع الخارجية والسياسات العالمية أوْجبت عليها هذا التفكُّك منذ انتهاء الحرب العالمية الأولى.

هذا من ناحية الجماعة السياسية... أمَّا من ناحية الدولة التي قامت في هذه الأقطار، فهي في الغالب منها «دولة استبدادية»؛ بمعنى أنها تقبض -كجهاز

واحد- على كل السلطات والإمكانيات، ولا تتيح لأي جماعة فرعية أن تنظِّم نفسها في حدود التنظيمات الفرعية، ولا تتيح لغيرها معارضتها من داخلها (أي من داخل الجماعة القطرية)؛ وهذا هو الاستبداد. وهذه الدولة تقف دائماً في مواجهة أي محاولة لإنشاء أية تكوينات خاصة أهلية تنظِّم الشؤون المحلية والأهلية لكلِّ الجماعات الفرعية، فضلًا عن أن تستطيع تلك التكوينات أن تواجه الدولة كمعارضة لمن يقبضون على الدولة أو مؤسَّساتها أو تحلُّ محلَّ من يقبضون عليها بما نسمِّيه «النظام الديمقراطي».

وما تتحدَّث عنه هو تعريف الدولة الاستبدادية وليس تعريف الدولة القومية، فالدولة القومية يمكن أن تكون استبدادية أو غير استبدادية. فوصف «الاستبداد» يتعلَّق بالدولة ولا يتعلَّق بالجماعة. ووصف «القومية» يتعلَّق بالجماعة ولا يتعلَّق بالدولة، والوصفان قد يقترنان وقد يفترقان.

نحن نعيش في دولة استبدادية، ولكنها ليست قومية، إنها قُطرية. الجهاز الحكومي تكوينه هيكليًّا استبدادي؛ هو جهاز حاكم مغلق على نفسه يختار رجاله ويدرِّبهم في إطار أسلوبه في التعامل مع الناس، بعيدًا عن أية مشاركة شعبية، ورافضًا لتكوين أية تكوينات شعبية مستقلَّة عنه وخارجة عن سيطرته في التجميع والتشكيل والتقرير. يرفض تمامًا تكوين أية تنظيمات أهلية يكون لها الاستقلالية في تجميع أعضائها، وتشكيلهم لتكوينات مؤسَّسية، وتقريرهم بأنفسهم ما يتعلَّق بشؤونهم الذاتية؛ لكي يكون هو وحده -جهاز الدولة- المسيطر على كلِّ هذه الفعاليات التنظيمية؛ رافضًا إنشاء أي تنظيم آخر بعيدًا عن سيطرته.

تبنون الدولة مفهومًا وواقعًا على مفهوم آخر هو «الجماعة السياسية» باعتبارها تكوينًا يسبق تكوين الدولة ويمهِّد له ويؤثِّر في تشكُّل الدولة، كيف نحدِّد هذه الجماعة تحديدًا واضحًا؟ وهل تتأثَّر بالتحولات التاريخية بين الجغرافيا قديماً وثورة المواصلات والاتصالات الراهنة؟هذا مع

تصوري أن جهاز الدولة غير محايد وأنه بمرور الوقت يُعيد تكوين الجماعة، ويؤثِّر على التكوينات الفرعية وعلى التكوينات السياسية.

نحن نحدِّد مفهوم «**الجماعة السياسية**» على أساس ما حدث فعلًا من توحيد تكوينات قبَلية في بعض البلاد وبعض الحالات التاريخية، أو باعتبار الوحدة العقيدية، أو باعتبار اللغة... ولكلٍّ من هذه التكوينات الجماعية لا بدَّ أن يكون هناك تجاورٌ جغرافي أو ترابطٌ جغرافي واستمرارٌ تاريخي عبر أجيال تمتد إلى ما يجاوز حياة الأفراد، حين تضع المسألة بهذا الشكل تصبح مسألة الجماعة والشعور الذاتي بالانتماء إليها ممن تجمعهم يدخل فيه بشكل قويّ جدًّا عنصر الاتصال... الاتصال في إطار هذه الجماعة بين أفرادها وتكويناتها الاجتماعية والمعايشة في الحياة العامة والتجاوب في الظروف العامة.

نحن دخلنا بعنصر جغرافي لهذا السبب، والاستمرارية الزمنية لهذا السبب أيضًا... لكن ما الذي سيترتَّب على وسائل الاتصال الحديثة -التي تخطَّت الحدود الجغرافية وموضوع الجيرة- ويتعايش الناس بها مع بعضهم البعض رغم التباعد فيما بينهم... إن هذا يؤدِّي إلى نشوء جماعات بشرية عبر قومية، بالمعنى الشائع الآن لمفهوم القومية. وهذا لا يستطيع خيالي أن يصل إليه الآن، وليس في قدرتي أن أتجاوز هذا التصور. لكن في النهاية الإنترنت مصنوع والأرض مخلوقة. شأن الإنترنت فيما يمكن مراقبته مركزيًّا كمثل أشياء كثيرة، هو شأن تلك القوى المركزية المسيطرة على وسائل الاتصال الراهنة مثل الصحافة والتليفون... وحتى المسيطرون سيكون عليهم من ضغوط الواقع الجديد ما يبعد أبصارهم عن السيطرة بالمفهوم الذي نعرفه الآن.

ولا شكَّ أن الدولة مع الوقت ومرور الزمن تؤثِّر في التكوينات الأهلية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتتأثَّر بها، وربما كما يحدث في الاستبداد الحديث تعمل على إزاحتها أو التحكُّم بها وتفريغها من مضمونها، لكنها ليست

الدولة هي التي تشكِّل الجماعة السياسية، إنما يشكِّلها التاريخ والتفاعلات المتعلِّقة بالهُوية ونظر المجتمع إلى ذاته.

نعود لمفهوم الدولة... مفهوم الدولة القومية، كنموذج لكيان متحكِّم بطبيعة تكوينه ينطبق أيضًا على فكرة التنظيم بشكله الحداثي والذي يُنسب إليه تنظيم كتنظيم الإخوان المسلمين... وكلاهما من أبناء الحداثة، وكلاهما يؤول حتمًا إلى الاستبداد... هكذا يتردَّد ضمن وجهة النظر هذه... فأودُّ أن أسمع رأيكم في هذه الرؤية؟

الاستبداد ليس ابن الحداثة بالوجه المطلق أو بالوجه الذي يُقال لنا الآن؛ لأن الحداثة التي جاءت من الغرب أنتجت هناك نظمًا ديمقراطية، هناك أحزاب حرَّة، وهناك تكوينات اجتماعية حرَّة بعيدة عن سيطرة الدولة؛ لأن الحداثة هناك أتتْ من داخل مرجعيَّتهم الفكرية والعقيدية. أما نحن فأتى علينا وجه الحداثة الغربي حاملًا معه مرجعية فكرية تتناقض وتتنافى مع الثقافة السائدة لدينا المتعلِّقة بالعقيدة الإسلامية، فلم نستطع أن ننتج تكوينات شعبية قادرة على مواجهة سلطة الدولة عند اللزوم وتتجمَّع فيها كتل عريضة من الناس. وهذا الفكر شاع ووظَّفته الدولة المستبدَّة لتضمن به ألا تتكوَّن تنظيمات خارج سيطرتها، وعلى الرغم منها، تحمل آراء حرَّة مغايرة لها، وتستند إلى المرجعية والثقافة السائدة في المجتمع، لكنها سمحت لذوي الفكر الوافد أن يكوِّنوا تنظيماتهم لأنها ستكون نخبوية قليلة العدد غير مؤثِّرة في الدولة تمامًا، ورفضت الدولة الحديثة عندنا تمامًا نشأة تنظيمات تحمل فكر المرجعية الإسلامية السائدة في المجتمع والتي تمكِّن من تجميع حشود كبيرة يمكنها أن تواجه سلطة الدولة عند اللزوم.

وبالنسبة لتنظيم الإخوان بالذات، فقد تردَّد نشاطه بين الوظيفة الدعوية، والوظيفة السياسية، وهنا كانت آفته الشديدة؛ وهي أنه عَمِلَ بالسياسة من غير أن يدرك الأساليب السياسية المختلفة التي يمكن أن تُتَّخذ في كل ظرف من

الظروف... أن تكون داعية أو دعويًّا وفي الوقت نفسه تعمل بالسياسة من غير خبرة ولا تجربة؛ فكان ما كان.

والسياسة تتطلَّب نوعًا من أنواع التنظيمات تدرك إمكانيات العمل من خلال سلطة الدولة وتطالب بها، وتتكوَّن هي نفسها وتكوِّن أعضاءها على أساس الممارسة الديمقراطية، وأقصد بالديمقراطية هنا -ليس هذا اللفظ بمعناه السطحي المتداول- وإنما أقصد أن تكون أجهزة تتشكَّل بقرارات جماعية، وتتكوَّن بهيئات متعدِّدة وليس بهيئة واحدة، وتُتداول فيها المراكز داخل التكوين المؤسسي.

فلخبطة المجالات والتخصُّصات هو ما يعوق التنظيم عن أداء عمله وتحقيق أهدافه، وكذلك إدارته بطريقة استبدادية فردية أو نخبوية تنتهي به إلى انسداد الأفق المتاح أمامه وانقطاع طريقه إلى أهدافه. وليس ذلك مرتبطا بالضرورة بالحداثة، ولا بالطبع آتيا من تراثنا.

وينبغي أن نتعامل مع مفاهيم كالدولة والقومية والديمقراطية والتنظيم ليس تعاملًا ثقافيًّا باعتبارها من عندنا أو من عند غيرنا فحسب، ولكن أيضًا -وهذا ما أؤكِّد عليه في التفكير السياسي- في إطار واقعه وكيفية توظيفه فيه، وكل مفهوم لا بدَّ أن نحلِّل محتوياته ونعرف ممَّ يتكوَّن؛ وذلك مثل «الدواء»: ننظر في محتوياته ونعرفها، ولا بدَّ أن ننظر ثانيًا فيما يصلح من هذه المحتويات لمواجهة حالات معيَّنة.

◄◄ حسنًا، ننتقل من مفهوم الدولة القومية إلى مفهوم آخر شاع خلال الفترة الماضية منذ اندلعت الثورات العربية ثم الثورات المضادة؛ وهو مفهوم «الدولة العميقة»، فتحليلكم بسِمَتِه القانونية غالبًا ما يتَّجه إلى الدولة الظاهرة وما تسمِّيه بجهاز الدولة... فماذا عن مفهوم الدولة العميقة وعن وجودها ودورها في واقعنا العربي أو المصري المعاصر؟

الدولة العميقة تعني أن ثمة أجهزة تتأبَّى على التغير، وتستصحب الوضع

القائم مهما حصل من تغيُّرات شكليَّة أو فرديَّة في المناصب والوظائف المختلفة، أقصد أن التغيُّرات الشخصية في قيادات الدولة وأجهزتها كالوزارات والمصالح وغيرها، يمكن أن تحدث تلك التغييرات لكن تبقى «الدولة العميقة»؛ بمعنى أن الرؤساء والقيادات الموجودين في الأجهزة التنظيمية والقائدة للدولة الحاكمة في النهاية بما يتَّخذون وينفِّذون من قرارات ويتَّبعون من سياسات... تبقي هذه الأجهزة غالبًا على حالها.

والدولة العميقة مصطلح يعني في النهاية أن دولة الاستبداد بتكويناتها التنظيمية تأبى التغيير، بموجب تغيُّر بعض القيادات في داخلها... ولكنها دائمًا ما نجدها مرتبطة بما تعوَّدت عليه هذه الأجهزة من أساليب تعامل تخضع فيها للقيادة الفردية وتتأبَّى فيها على التغيُّرات الطارئة. ونجد ذلك في الجيش والشرطة أساسًا، أو في تلك الأجهزة التي تمتلك القدرة على الفعل العنيف عند القدرة عليه.

وفي مصر الدولة كلها عميقة، كلها مرتبطة بجهاز واحد، الأقوى فيه دائمًا، وهو القوات المسلحة، وذلك للضبط التنظيمي الذي تتميَّز به عن سائر الأجهزة الأخرى، والدولة في النهاية هي ما يمكن أن تمارس العنف «المشروع» للمحافظة على وجودها وبقائها ونظامها كدولة. الشرطة تفيد في ملاحظة «الأمن اليومي» بشكل عام، ووظائفها أمنية بهذا المعنى لكفالة الهدوء والاستقرار، وهي تكشف أية احتمالات داخل المجتمع تهدِّد أمن الدولة من خارج تكوينها التنظيمي. لكن تبقى في النهاية القوات المسلحة هي الأساس الخرساني الذي تدفع به الدولة المخاطر التي لا تكفيها قوات حفظ الأمن اليومي.

وتركيب الدولة من ناحية القرار السياسي دائمًا في يد قمة الدولة التي تتمثَّل أساسًا في رئيسها، وكان هذا الوضع دائمًا منذ تولَّى عبد الناصر الحكم؛ إذ ارتبطت جميع الأجهزة بالسلطة الفردية القائمة على قمة الدولة وبإرادتها في اتِّخاذ القرارات في مجالات الحياة العامة. والسلطة المستبدَّة للدولة إنما تَرِدُ لها من أنها لا تخضع لأية

تكوينات تنظيمية أهلية (غير مصنوعة من الدولة ولا متأثِّرة بها). ثم تَرِدُ السلطة الفردية لقمَّة الدولة كسلطة شخصية فردية من خلال تكوين مؤسَّسات الدولة بطريقة تمكِّن الفرد القائم على رأس السلطة من التحكُّم في المؤسَّسات جميعًا، ومن أن تتوازن قواها مع بعضها البعض؛ بحيث لا يكون هناك مرجِّح بين هذه القوى ولا بين الشخصيات التي تدير هذه القوى والمؤسَّسات تحت القائم على رأس الدولة. وهو في ممارساته السياسية يراعي أكبر قدر من التوازنات، ويراعي -أكثر من ذلك- ولاء وانتماء الجهاز العسكري المؤسَّسي له أو مدى رضائه عنه، من خلال التوازنات التي يجريها داخل الكيانات والتيارات.

هذا هو الواقع من الناحية العامة والنظرية لفهم سلطات الدولة في مصر في ظلِّ النُّظم القائمة منذ منتصف القرن العشرين. والحل للخروج من هذا الواقع السيِّء ضرورة تكوين تنظيمات أهلية، لأننا نحتاج إلى توازنات من خارج الدولة. ورغم هذه الصفة الاستبدادية فجهاز الدولة في مصر مأخوذ من عينة «تلقائية» -لا أقول عشوائية- من الشعب، بمعنى أنها لا تراعي فيها ترجيحات لطوائف معينة أو قبائل أو انتماءات لجهوية معينة، إنما هي تتكوَّن من المصريِّين في عمومهم وبهذا الوصف دون ترجيح لوصف فئوي خاص، متعلِّق بالتكوين الطائفي أو القبلي أو الجهوي. وهذه مزيَّة ينبغي الحفاظ عليها واستثمارها لصالح الديمقراطية.

◄◄ هل تتوقع تغييرًا قريبًا؟

حاليًّا الوضع لا بدَّ أن يتغيَّر، وإن كانت الاحتمالات غير واضحة... ولكنَّنا نردِّد دائمًا أن «لله تعالى في كل نَفَس ألف فرج قريب»!

◄◄ أنتُم معروفون بمدخلكم القانوني إلى الظاهرة السياسية -إلى جوار مداخل أخرى كالتاريخ والمؤسسات...- فضلا عن خبرتكم القضائية، كيف ترون العلاقة بين القانون والسياسة؟

القانون تعبير عن السياسة... لكن كيف تصل السياسة بالقانون؟ وكيف

تمارسه؟ وكيف تطبِّق النصوص العامة على الواقع الموجود؟... هذا هو السؤال.

القانون أكثره لخدمة ما بين الناس من تعاملات وعلاقات... وهناك جوانب كثيرة في القانون الإداري نفسه تتعلَّق بالحياة العادية وتكويناتها ومؤسَّساتها وتعاملاتها. معنى ذلك أن القانون ليس كله لخدمة المستبد السياسي ولخدمة الأجهزة المستبدة، إنما العلاقة بين السلطتين التنفيذية والقضائية تترتَّب حسب الظروف والأوضاع والأشخاص.

أنا خبرتي السياسية أصبحت خبرة فكرية، نعم هو فكر سياسي واقعي يتعلَّق بالأداء والمؤدَّى العملي للأفكار في الظروف المحيطة، وقد جاء ذلك متأثِّرًا بعملي كقاضٍ وكمفتٍ... لأن القاضي والمفتي كلاهما يتكلَّم دائمًا عن حكم أصول ثابتة على وقائع متغيِّرة، وبحثه لا يتعلَّق باستنباط المعاني من النصوص المرجعية فحسب، ولكن أيضًا بقراءة الواقع المتغيِّر واستخلاص المؤدَّى العملي للأحكام... ولم أمارس السياسة التطبيقيَّة أو أختلط برجالها أو أعرف أساليب عملهم.

والجانب الآخر علاقاتي الشخصية بالناس، والتنظيمات المختلفة وإدارة الأعمال المتعلِّقة بالشؤون التنفيذية، هذه كنتُ بعيدًا عنها، وكان من الصعب عليَّ أن أمارسها أو أتعلَّمها وأنا في سنِّ الشيخوخة... لكنني فتحت مجال الاستشارة لكلِّ من يريد الاستشارة.

أمَّا عن القضاء فإننا إذا رأينا السلطات في الدولة فهي ثلاث: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية. نحن في الفكر السياسي ننظر في إمكانيات كلٍّ من هذه السلطات وما يسندها ويدعمها من قوى اجتماعية. السلطة التنفيذيَّة هي من يحتكر السلاح ويحصِّل المال كما تمتلك جهازًا من البشر هرميَّ التكوين يخضع لإرادة القمة في التنفيذ؛ وهذا يعطيها قوة ذاتية لفرض ما تراه على الآخرين أو على المحكومين. والسلطة التشريعية، هي تشكيل جمعي من أعضاء متساوين في مراكزهم في اتِّخاذ القرارات دون تشكيل هرميٍّ لهم، إلا أنهم في ذات الوقت...

المفروض أنهم يستمدُّون قوَّتهم من التكوينات الشعبية الأهلية التي اختارتهم شعبيًّا والتي تقف معهم في قراراتهم بتجمُّعاتها الشعبية عند اللزوم؛ ومن هنا تستمد السلطة التشريعية قوَّتها في فرض قوَّتها ونفوذها على السلطة التنفيذية.

السلطة القضائية ليس لديها لا مال ولا سلاح، وليس لديها إمكانات تنظيمية شعبية ترتبط ارتباطًا مباشرًا بها وتقف معها عند الضرورة، وفي ذات الوقت فهي تتكوَّن من وحدات هي المحاكم، وهي وحدات صغيرة أحادية أو ثلاثية أو خماسية، تقضي فيما يُعرض عليها، وهي تطبِّق القوانين والقرارات التي تصدر من السلطة التشريعية، وأحكامها تنفِّذها السلطة التنفيذية، فهي تتَّصل بالسلطتين من حيث تطبيق قوانين الأولى ومن حيث اعتمادها في تنفيذأحكامها على الثانية. ومن ثم فإن قوتها في ظنِّي تأتي من هذا التوازن الذي يقوم بين هاتين السلطتين ذات القوانين المستعملة، كل منهما عن الأخرى.

هذه القوة تُستمد من هذا التوازن، فإذا اتَّحدت هاتان السلطتان أُحيط بالقضاء، وهذا ما أقصده بالإحاطة، لأن هذا التوازن هو أساس قوة القضاء. واختلال هذا التوازن يجعل سلطة التنفيذ هي ذاتها سلطة التشريع، فتتم الإحاطة بالهيئة القضائية كما حدث في عهد مبارك، حيث كانت الإحاطة بالإغراء والمناصب.

أما في الحقبة الليبرالية قبل ٢٣ يوليو فقد كان فيها استقلال للقضاء، لأنه كان هناك ثلاث قوى سياسية تتميَّز كلٌّ واحدة منها عن الأخرى: سلطة الملك وما يتبعه من جهاز الدولة الإداري بقواته المسلحة وشرطته وموظَّفيه، وسلطة -أو ما يمكن أن يسمَّى نفوذ- الحركة الشعبية الأهلية التي يتصدَّرها تنظيم الوفد، والثالثة الإنجليز. وكان دوران الحكم في مصر يجري بأن أيًّا من هذه القوى لا تستطيع أن تلغي القوَّتين الأخريْن، وكلما انضمَّت قوَّتان منهما لتحالف ما تستبعدان الثالثة من الحكم أو من التأثير، ويجري التداول في هذا الإطار، ولذلك اكتسب القضاء استقلاليَّته التنظيمية والسياسية من خلال هذا التوازن.

ولذلك عرفنا استقلال القضاء المصري حتى من قبل أن يصدر قانون السلطة القضائية سنة ١٩٤٣. فالاستقلالية أتتْ من التوازنات السياسية والسلطوية قبل أن تأتي من الفكر النظري العام الذي كان لدى القضاة قبل أن يصدر بذلك قانون.

◄◄ في حديثكم عن الجماعة السياسية المؤسِّسَة للدولة وعن المجتمع المصري تذكرون المجتمع «الأهلي» ولا تقولون «المدني»... هل ثمَّة فارق بين المجتمع الأهلي والمجتمع المدني... خاصة أن العلمانيِّين يطلقون على أنفسهم اليوم اسم الحركة المدنية والتيار المدني؟

ما المقصود بالمدني هنا: هل يقصدون غير العسكري أو غير الديني أم يقصدون غير الرسمي؛ أي غير الصادر من الدولة؟ لقد استُخدم هذا المصطلح بمعان شتَّى فصار غير مبيَّن.

أنا اخترت لفظ «الأهلي» لتأكيد المعنى الذي أقصده وهو: أن النشاط صادر عن الجهات الأهلية غير الحكومية استقلالًا عن الدولة، وأنه ليس من صنع الدولة التي تحتكر وسائل العنف المشروع. وأية تكوينات جماعية من «الناس» تكون مستقلة عن الدولة في إدارتها وفي وجوه نشاطها وليست خاضعة للدولة في شؤونها فهذا ما أقصده بالمجتمع الأهلي، فإن سمَّاها الآخرون مجتمعًا مدنيًّا فلا ضير؛ من باب أن المدني في مقابل العسكري أو في مقابل الرسمي.

أمَّا المجتمع المدني -بالمعني العلماني- فهذا استخدام حديث، وهذا يعني أنه مدني غير ديني، لقد كانوا يستخدمون كلمة «علماني»، فلمَّا وجدوا أنها أصبحت كلمة سيئة السمعة استخدموا «مدني»، وهم يقصدون بها «العلماني الذي هو مقابل الديني» أو «مقابل المرجعية ذات الأصل الديني»، مع أن كلمة «مدني» أساسًا كانت تستخدم من قبل في مقابل كلمة «عسكري»، وهي أيضًا لا تستبعد نشاط الدولة الرسمي في الجانب غير العسكري... إنما تميِّز نشاطًا من هذا النوع عن نشاط الدولة في الجانب العسكري... فالذي فعلوه هو نزع هذا اللفظ من هذا

السياق واستبداله بلفظ علماني، لما للفظ «مدني» من وقْع أكثر قبولًا وذلك لسابقة استخدامه في مواجهة «العسكري».

يمكن القول بأن لفظ «مدني» هنا هو لفظ من ألفاظ «التدليل» و«التلطيف» للفظ «علماني» الذي أصبح سيء السمعة.

⏮ هل يسلم الفكر الإسلامي اليوم بقسمة المدني والديني هذه ولو على سبيل التجوز ومجاراة تسمية هذا التيار لذاته بهذا الاسم؟

الفكر السياسي عمومًا يجعل «المدني» في مواجهة «العسكري»، هذا هو التصنيف الذي اعتدْنا عليه واعتاد الناس عليه من قديم بالنسبة لمفهوم «المدني» وأنه مقابل «العسكري». وفكرة أن يكون «المدني» مقابل «الإسلامي»، تُغفل أن الإسلامي «مدني»؛ بالمعنى المعترَف به والمستعمل على مدى الدهور السابقة بالنسبة للفظ «مدني»، فالإسلامي مدني.

ولذلك أنا غير موافق أبدًا على أن نتورَّط في استخدام هذا اللفظ بالمعنى الجديد الذي يريدون أن يدخلوه علينا في التعاملات الثقافية الحاضرة؛ ولذلك فهم أيضًا لا يخفون الطابع العلماني لفكرهم وحده، إنما يُخفون الطابع العسكري فيجعلونه مدنيًّا لأنه «غير إسلامي»، ويحمِّلون الفكر الإسلامي بكل التبعات والآثار التي تلحق عن تضَادِّ المدني مع العسكري، وفي هذا إخفاء للطابع العسكري وجعله مدنيًّا، وفي ذات الوقت هو تحميل للفكر الإسلامي بكل ما يضاد المعاني الطيبة الموجودة في مفهوم «المدنية» كما كان يستخدم دائمًا. إذن فمعنى «مدني» أنه «ليس عسكريًّا وحسب».

وفكرة المدنية لم تعنِ أبدًا أنها علمانية، فالمدنية الإسلامية هي فرع ثقافي أساسي في التاريخ العالمي للحضارات المدنية، وأنا أوصي أن نحاول أن نستخدم هذا اللفظ أحيانًا في إطار المفاهيم الإسلامية؛ لأنه يفيد أن الحكم الإسلامي ليس حكمًا عسكريًّا، وليس بدائيًّا.

وهم استخدموا لفظ «مدني» أيضًا بدل «علماني» بعد أن اضطرُّوا لاستخدام لفظ «علماني» في قبالة «الإسلامي» فصار لفظًا سيِّءَ السُّمعة، فاتَّجهوا لاستبداله بهذا اللفظ؛ لأن العلمانية تُشعر المؤمن بمشاعر بغيضة. وأنا أظن أن استخدام «المدني» في مقابل «الإسلامي» لا «العسكري»، تمَّ بكثرة جدًّا بعد ثورة ٢٥ يناير وبعد أن وجدوا الانتخابات الحرة النزيهة التي جرت في العامين اللاحقين لثورة ٢٥ يناير أنتجت خيارات إسلامية وديمقراطية في نفس الوقت، بمعنى أنها ضدَّ التوجُّه العسكري في حكم البلاد، وقرَّر العلمانيُّون أن يبرِّئوا أنفسهم من فكرة الخيار العسكري بأن ينزعوا مفهوم «المدنية» من إطاره السابق ويجعلونه شاملًا لهم مع العسكريِّين في ذات الوقت، ويكوِّنوا بهذا الشكل مفهومًا مضلِّلًا.

لقد ربطت ثورة ٢٥ يناير -بالاستفتاءات والانتخابات التي جرت في العامَيْن التاليَيْن للثورة- بين مفهوم الديمقراطية والتوجُّه الإسلامي، وربطت أيضًا بين الاستبداد والمعاداة لثورة ٢٥ يناير الديمقراطية وبين التوجُّه المُعادي للإسلامية، فخرج العلمانيُّون من هذا المأزق باستبدال اسمهم بالمدني بدلًا من العلماني ليبرِّئوا أنفسهم؛ وهو اعتراف منهم في ذات الوقت بفساد مفهوم «العلمانية» من الوجهة الشعبية والديمقراطية.

كيف اقترن المدني بالعسكري في جملة؟ هذا تناقض فاحش وشنيع... هذا لعمري في القياس بديع!!

◄◄ لماذا تبدو الدولة قوية على المجتمع في الدول والمجتمعات التي دخلتْها الحداثة -مثل مصر- بينما الدول الأقرب إلى التقليدية تبدو المجتمعات أقوى مثل أفغانستان أو اليمن؟

تفسير ما وراء هذا التباين ينبغي أن يراعي فارقًا، هذا الفارق يتعلَّق بوضع جغرافي وتاريخي بين مصر وكل من أفغانستان ولبنان مثلًا.

مصر في تقديري هي واحة كبيرة، هذه الواحة لا بدَّ لها من (لا أقول لا بدَّ على وجه الحتم)، لكن لا غنى لها عن إدارة موحَّدة للشأن اليومي؛ لأن لها مصدر ماءٍ واحد ليس له ثانٍ. ولذلك فالمسألة لا تتعلَّق بإدارة الماء وإدارة الشأن الذي يتعلَّق بالشأن الاقتصادي والحياتي اليومي وحسْب، ولكنها تتعلَّق أيضًا بأن هذا المصدر الوحيد للمياه يحتاج إلى إدارة توزيعه، وهو أيضًا وسيلة من وسائل الاتصال بين من يحيون حوله من أسوان لدمياط ورشيد، وحيث لا يوجد عائق دون التنقُّل من خلال هذا المورد المائي بين الناس بعضهم وبعض، ومن هنا امتزج المصريون من أقصى شمالهم إلى أقصى جنوبهم، إلا في البسيط اليسير جدًّا من عادات المعيشة وأساليب التعبير، ونكاد لا نرى تكوينا قَبَلِيًّا ذا وظيفة تتعلَّق بإدارة الشأن الحياتي اليومي لذويه منفصلين عن الآخرين من أهل الوادي، ونكاد لا نجد تكوينًا طائفيًّا عزل ناسه عن الآخرين في إدارة الشأن اليومي للحياة اليومية.

فثمَّة أمران: امتزاج بين الأهالي تجاوز إمكانات الوجود الذاتي لجماعات منفصلة داخل مصر، في إطار وادي النيل، قبلية كانت أو غيرها. ولا توجد جبال تمنع هذا الاتصال، والأمر الآخر هو ضرورة وجود إدارة عامة لهذا التكوين البشري الواحد، هذا بالنسبة لمصر.

أمَّا بالنسبة إلى أفغانستان فهي قبائل وجبال وتكوينات بشرية متعدِّدة تُدار في شأنها اليومي في إطار هذا التكوين المتعدِّد والمتنوِّع من التشكُّل القبلي الذي يعتمد على مصادر عيش ليست مندمجة في مصادر عيش الآخرين، وعلى تكوينٍ جبليٍّ يعوق الحياة المشتركة في الشأن الحياتي اليومي. وفي لبنان فإن التكوين الطائفي متعدِّد وله قدرات إدارة أهلية؛ كلٌّ لجماعته، وله علاقات متبادلة كتكوينات طائفية متعدِّدة. ويستحيل على الدولة المركزية في كلٍّ من النموذجين الأفغاني واللبناني أن تزاحم هذه التكوينات أو تسيطر عليها أو تُفقدها فاعليَّتها، إنما هي انعكاس لها في النهاية وتتأثَّر بها أكثر ممَّا تؤثِّر فيها، بل إنها تُصاغ بها وينعكس

التنوُّع حتى في داخل المجتمع.

ملاحظة أخرى: مصر مثلًا بهذا التوحُّد الشامل لها لا تَجري صراعات ولا حروب أهلية بداخلها، لم تعرف مصر هذا النوع من أنواع الأحداث السياسية، وكانت دائمًا حتى عندما تُحتل عسكريًّا، تُحتل من خارج أراضيها أو بمعارك تحسم أمرها السياسي من خارج أراضيها. وهي دائمًا أمنها القومي نجده عسكريًّا في أرض الشام، ونجده مدنيًّا مع جريان النيل من الجنوب إليها.

أفغانستان لم تُحتل في يوم من الأيام في عصر احتلال دول العالم كلها واقتسامه كل أراضي العالم، وكذلك في نهايات القرن التاسع عشر لم تحتل أفغانستان، الغزو الروسي لبلاد الجنوب الروسي وقف عند أفغانستان ولم يستطع دخولها، والغزو الإنجليزي القادم من الهند وقف عند حدود أفغانستان مثلًا.

وتلحظ نفس الظاهرة مثلًا في بلد مثل اليمن: الوجود الجبلي والقبلي فيها برَّأها تمامًا من ظاهرة الوجود والاحتلال العسكري الأجنبي لها. فتكلفة السيطرة على مثل هذين البلدين مثلًا تفوق كثيرًا الفوائد الاقتصادية التي تعود على البلدان التي تستعمرها.

◄◄ لكن إلى أي حدٍّ يمكننا أن نقيم منظمات وتكوينات أهلية وشعبية خارج الدولة وقادرة على أن تؤثِّر فيها وأن تحوز مكانًا مستقلًّا عن الدولة أو النظام المسيطر؟

هذا ما فعله الوفد بقاعدته العريضة على مدى العشرينيَّات والثلاثينيَّات والأربعينيَّات؛ فرغم أنه لم يحكم مددًا طويلة لكن كان يمكنه أن يصل إلى الحكم ويؤثِّر فيه بشكلٍ ما معتمدًا في ذلك على تكوينه الشعبي المؤثِّر الواسع المستقل عن جهاز الدولة والمستقل عن قوة الاحتلال الإنجليزي نفسها. نريد أن نصل إلى تكوينات شعبية من هذا النوع.

وأتصور أن التكوين الشعبي لوجود الوفد واستمراره ٣٠ سنة رغم مركزية جهاز الدولة، ورغم وجود الاحتلال الإنجليزي، يجعلنا قادرين على أن نأمل أملًا واقعيًّا ممكن التحقُّق في التطبيق، بأن يوجد لدينا تكوين شعبي بهذه القدرة على الوجود المستقل المؤثِّر إزاء سلطة جهاز الدولة. ولكن الدولة لا تمكِّنه من ذلك، لا في عهد عبد الناصر، ولا في عهد من خَلَفَه، وهم ثلاثة حتى الآن (ومرسي لم يخلفه).

وهناك نقطة يستحيل في بلد كمصر -كما قلت من قبل- أن نتصوَّر ألَّا يكون لجهاز الدولة فيها دور كبير، ولكن المطلوب ليس إزاحته من المشاركة والتأثير، بل المشاركة له من جانب التشكيلات الأهلية... ولله في كل نفس ألف فرج قريب.

◄◄ وماذا عن نزعة التفرُّق لا التوافق، التي تبدو وقد تمكَّنت من الشعب والمجتمع فضلًا عن قواه السياسية والعامة، التي تبدو كأنها تشرَّبت ذلك وربما تشبَّعت به؟

يحل هذه المسألة السعي بين القوى الفكرية والاجتماعية والسياسية ذات البُعد الأهلي في إيجاد صيغة مشتركة بينها وبين بعضها البعض، والسعي الجاد بينها لما دعوتُ إليه من قبل وأدعو إليه من ضرورة تكوين تيار أساس للأمة؛ بأن يتشارك الجميع فيما هو صالح مشترك بينهم لا أن يضرب بعضنا بعضًا. فهل ينشأ توافق بين المصريين بتوجُّهاتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية، هلَّا ينشأ بينهم توافق في حياتهم العامة؟

وهذا ما نلحظه بشكل واضح في تجربة لا تزال أمام أعيننا: عام ١٩٨٤ حين تقارب حزب الوفد الجديد مع الإخوان وتحالفَا في انتخابات مجلس الشعب، ثم تحالف حزب العمل مع الإخوان سنة ١٩٨٧ وهي الانتخابات التي بلغت بنسبة المعارضة في مجلس الشعب وقتها إلى ٢٢٪؛ وهي نسبة يتوجَّس منها الشرَّ أيُّ حاكم مستبد؛ لأن وصول نسبة القوى الشعبية إلى ما لا يجعله قادرًا على المحافظة

على ثلثي مجلس الشعب؛ يجعله دستوريًّا فاقدًا الأغلبية التي تمكِّنه من تعديل الدستور. والحاكم المستبد لا يكتفي بأغلبية ٥٠٪، ما يريده دائمًا هو الأغلبيات الكاسحة التي تسوغ له إمكانية البطش عند اللزوم. وأنا كتبت وقتها أن نسبة ٢٢٪ سيحرص الحاكم بعدها ألا تتكرَّر وقد حدث؛ لأن أيَّ حاكم مستبد كلما زاد استبداده وقويت رغبته بالبطش؛ أراد أن يزخرف صورته بأغلبية تصل بها إلى ٩٩٪، وكلما قامت ثورة ضده؛ أراد أن يقهرها بثورة مضادة.

ولكن ماذا عن إشكاليات العمل الجماعي في تكويناتنا الأهلية؛ فمعروف عنا أننا لا نجيد العمل الجماعي... كيف يمكن أن نوطِّن فكرة العمل الجماعي في تكويناتنا الأهلية؟

ننظر في المشتركات، فمشكلتنا هي كيف نتفق رغم ما بيننا من خلافات، لا بمعنى أن نسقط خلافاتنا، ولكن بمعنى أن نَزِنَ وجوه المخالفة ووجوه الاتفاق، ونَزِنَ كيف يمكن أن نتوافق ونعمل معًا في نطاق المشتركات المتوافق عليها، ونترك لكلٍّ منا مجال اختلافه؛ وذلك إن كان هذا الأمر ممكنًا من حيث الميزان والوزن لوجوه الخلاف ووجوه الاتفاق. وبشكل عام فإن ما ينقصنا اليوم هو أن نتعامل من خلال مشتركات التجمُّعات العامة التي تجمعنا.

والمستبد دائمًا حريص على أن يفكِّك أواصر التعاون بين من يريد أن يستبدَّ بهم، وأن يحيلهم إلى آحاد أو أقليات متضاربة. إن الاستعمار نفسه ساد في العالم لقرون، ولم يكن أهم أسلحته يتمثَّل في كيف يفرض قوته الذاتية على بلادنا، ولكن في كيف يحقِّق الفُرقة بيننا لنتصارع ونتضارب ومن ثم تكون له السيادة. ولننظر إلى الخريطة، كيف يمكن لجزيرة صغيرة في أقصى الغرب الأوروبي يسكنها بضعة ملايين أن تحكم في يوم من الأيام ربع العالم (في أفريقيا وآسيا وأستراليا)..؟ لم يكن ذلك بالعلم وحده، ولا بالقوة وحدها، ولكن كان بإثارة الفرقة والخلاف بين بعضنا البعض... ولننظر في تجارب أممنا: هل كان يمكن لأيِّ حاكم مستبد

في بلادنا أن يسود من غير أن يثير الخلافات الشديدة بين المحكومين بعضهم وبعض؟ لو كان الحكم يقوم على جماعة قومية فهو يثير الخلاف بين مختلف الأديان في داخل هذا الجماعة وبين ما عسى أن يكون من تعدُّد في الطوائف والفئات... وإذا كانت الجماعة المحكومة تقوم على أساس آخر فهو يثير الخلافات القومية بين المنتظمين في هذه الجماعة.

علينا أولًا أن ننظر فيما يجمعنا الآن، وما نشكو منه الآن، وكيف يمكن أن نزيد وجوه التوافق ونقلِّل وجوه الخلاف، ونعمل من خلال المشتركات العامة فيما يجمعنا إزاءها من أوضاع وأحوال.

الأزمة الأم في اللحظة الراهنة هي الديمقراطية، أو ما يُسَمَّى بشكل عام الديمقراطية؛ أي حراك الشعب من خلال إرادته وقدراته. نحن -كما سبق أن ذكرت في مناسبات عديدة- يتلخَّص تاريخنا السياسي في القرنين الماضيين في أمرين أساسيَّيْن: السعي للاستقلال الوطني للجماعة الوطنية استقلالًا يبعدها عن الخضوع لأي سيطرة أجنبية عليها؛ لتشكِّل سياسات داخلية ترعى جماهير شعبها كلها، وتسدَّ حاجاتهم وتحقِّق لهم أهدافهم المادية والمعنوية، والنقطة الثانية هي ما نسمِّيه «الديمقراطية» أي أن يحكم الشعب نفسه بنفسه من خلال تكوينات تتشكَّل وفقًا لخياراته، وتحقِّق أهدافًا يراها ويطالب بها، ويرى فيها نفعه وتحقيق ذاته ومثله الفكرية.

وقد ثبت لنا خلال فترة حكم عبد الناصر التي تميَّزت بتحقيق قدر كبير من الاستقلالية الوطنية في السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، لكن مع التحقُّق الكبير أيضًا بأساليب الاستبداد السياسي وبعيدًا عن الديمقراطية وعن التشكُّل الأهلي لجماعات الشعب، ثبت لنا من هذه التجربة أنها أضاعت كل المكاسب التي حقَّقتها وسعت لتحقيقها على مدى خمس عشرة سنة، ضاعت كلها خلال ثلاث سنوات تقريبًا بذات الأسلوب الاستبدادي الذي قامت به؛

ومن ثم صار أمامنا درس تاريخي هامٌّ جدًّا يؤكِّد أنه لا ضمان ولا تحقُّق لاستقلال وطني مكفول ومتحقِّق وعصيٍّ على الانتكاس إلا بنفي الاستبداد عنه واشتماله على التحقُّق الأمثل لحراك شعبي تنظيميٍّ مؤسَّسيٍّ وأهليٍّ لا يخضع لسلطة الدولة، ولكنه يُخضعها لسلطانه.

النقطة المهمة هنا أن هزيمة ١٩٦٧ وما تلاها أظهرت أنه «**لا وطنية بدون نظام ديمقراطي**»، وإذا وجدت الوطنية فلا ضمان لاستمرارها إلا إذا وجد نظام ديمقراطي؛ ولذلك فنحن حين نطالب بالديمقراطية أساسًا للعمل الوطني إنما نريد للعمل الوطني أن يكون ويقوم بضمانات جوهرية، لا يقوم ولا يصلح ولا يستمر إن قام بدونها.

فمن هنا علينا أن ننظر دائمًا في كيفية التحقُّق الأهلي لتجمُّعاتنا الشعبية، وما تفيده من أهداف وما تحقِّقه على كلِّ مستويات التشكيلات الجمعية لنا، وأقصد بالأخصِّ حرية التكوين النقابي المهني والعمالي، في إطار المهام النقابية لكلِّ جماعة عمالية أو لكل جماعة مهنية، وحرية التشكُّل الحرِّ للتكوينات الشعبية في مجالات العمل الاجتماعي الشعبي، الخيري وغير الخيري، والإصلاحي، وغيرها. وكذلك حرية تكوين الأحزاب في مجال النشاط السياسي، وحرية تشكُّل التكوينات/ الاتحادات الشعبية في كل مجال مهني أو عمَّالي أو إقليمي، أو لأهداف اجتماعية أو سياسية مختلفة، وأن يسعى كل من هؤلاء بعضهم مع بعض لإدراك المشتركات العامة بينهم، ويكون لهذه التكوينات بوسائلها السلمية المشروعة إملاء إرادتها على أجهزة الدولة وتشكُّلاتها.

⏮ هل في المجال السياسي الحديث يبدو العلماني أكثر فاعلية من الديني أو الإسلامي في حالتنا العربية والمصرية؟

العلماني أكثر فعالية على مستوى النُّخب ضيِّقة النطاق، بدليل أن قصر نشاطه

على أنفسهم لم ينتج عنه أي تنظيم سياسي ذي شعبية، وبقي مقصورًا على نخب محدودة مثقَّفة ممَّن يحضرون الندوات والمجالس الأدبية دون أيِّ اتصال بجماهير شعبية... هم ضيِّقو النِّطاق محصورون في إطارهم هذا... لأنهم لا يمتلكون من وسائل الاتصال الشعبي ما يمكِّنهم من الثقافة السائدة في المجتمع، وهي الثقافة الإسلامية، ويعتبرون أنفسهم نخبةً متميزة عن «الدهماء».

وظهورهم السياسي سببه الأداء الإعلامي وحده. هم مسيطرون على الإعلام، والدولة تستفيد من نشاطهم لأنهم يحصرون العمل السياسي في نطاق النخب فلا يمتدُّ إلى الجماهير الشعبية، وتستطيع الدولة دائمًا أن تحكم هذه النخب وأن تؤثِّر عليها، وهم لا يتعاملون مع الديمقراطية إلا باعتبارها «شعارًا»، مع رفضٍ حقيقيٍّ ودائم لأية إجراءات أو أساليب أو مبادئ تمكِّن من إشاعتها بين جماهير الشعب... هي عندهم مفهوم ثقافي يتعاملون معه كدعوة فكرية فحسب، دون أيِّ تنظيم شعبي وعمل شعبي يمارسونه أو يحاولون ممارسته؛ ما جعلهم دومًا يقفون ضد من يحاول أن يمارس هذه الممارسة للوصول إلى الجماهير الشعبية.

أما الإسلاميون فيُعتاد وصفهم **بالطامعين في السلطة** لأنهم يستطيعون أن يصلوا إلى الجماهير الشعبية، وأن تكون لهم الكلمة المؤثِّرة فيهم نافذة المفعول والتي تمكِّنهم من تحريك الجماهير الشعبية الواسعة، وهذا ما شهدناه فيما أجري في مصر من استفتاءات وانتخابات نزيهة في الفترة من ٢٥ يناير حتى ٣٠ يونيو ٢٠١٣، وكانت نزيهة فعلًا.

والعلمانيون والمستبدُّون عندما تقول لهم «انتخابات حرة نزيهة» فإنهم يقفون ضدَّها، وبعض غلاة المدافعين عن الديمقراطية العلمانية اقترحوا أن يكون لغير المتعلِّم نصف صوت المتعلِّم حتى لا يسود «الجهلة» حسب رأيهم في التصويت (ويمكن أن نعود إلى الصحف اليومية من ٢٠١١- ٢٠١٣ [٣٠ شهرًا]، وننظر في مواقف الناس وكيف كانت مع كل حراك ديمقراطي أو جماهيري..).

ولذا فعلى الإسلاميِّين فرز «السياسي» عن «الدعوي» كتخصُّص مهني... الدعوي كطبيب الباطنة، والسياسي كالطبيب الجرَّاح... هل يمكن أن يمسك طبيب الباطنة بالمشرط، أو يكتفي الجرَّاح بالسماعة؟ أظن أن الأحزاب السياسية أمثال مصر القوية والوسط كانت أقرب إلى السياسة من الإخوان وبالأحرى من السلفيِّين، مع ملاحظة أن السلفيِّين لم يمارسوا السياسة أصلًا، أما الإخوان فهم من خلطوا على غير خبرة بين الأمرين.

التفتُّح الفكري والممارسة الحِرَفِيَّة السياسية: كلا الأمرين مطلوب ويرجِّحان كفَّة من يمارسهما، وليس شيء منهما قاصرًا أو مختصًّا بالعلمانيِّين دون الإسلاميِّين على النحو الذي أوضحته.

في ظلِّ الأوضاع الراهنة التي تمرُّ بها مصر يظل مطلب الشرعية وشعارها ماثلًا ويتمسَّك به قطاع كبير... فما الذي يمثِّل الشرعية اليوم أو ما يعبِّر عنها اليوم؟

الشرعية هي نظام حكم شرعي، وعلى من يتمسَّكون بالشرعية ألَّا يكتفوا بالشعار وحده، إنما هو النظام، أن النظام يُطَبَّق؛ بمعنى أن دستور سنة ٢٠١٢ كان صادرًا عن إرادة شعبية حقيقية، بجمعية تأسيسية مختارة اختيارًا شرعيًّا من مجلس تشريعي انتُخب انتخابًا حرًّا ونزيهًا، من خلال قيادة المجلس العسكري نفسه لهذه الانتخابات وما أسفرت عنه، (فيستحيل الشك في مصداقية ما أنتج من نتائج) وكل ذلك جرى وفقًا لنصوص دستورية استُفتي عليها الشعب استفتاء حرًّا ونزيهًا في ١٩ مارس ٢٠١١، وكان المجلس العسكري هو من قاد وأدار الدولة أثناء هذا الاستفتاء، وأسفر الاستفتاء عن موافقة بلغت ٧٧٪ أو أكثر قليلًا من مجموع من أدلوا بأصواتهم الصحيحة.

مدد الولاية العامة التي ترد في القوانين تنتهي بانتهاء هذه المدَّة، هذا ما أتصوَّر

أنه الرأي القانوني والفقهي المتَّفق عليه عند رجال الفقه والقانون. إن المدد التي توقَف وتتجمَّد عند عدم استعمالها هي التي تتعلَّق بالحقوق الخاصة (مثل مُدد التقادم المكْسب للملكية الفردية خاصة)، أما في شأن الولايات العامة فتنتهي المدد بانتهاء أجلها بصرف النظر عمَّا إذا كانت مورست السلطة بها فعلًا أم لم تمارَس، وأي مطلب متعلِّق بعودة الشرعية إنما يكون من خلال وضع جديد وانتخابات جديدة تُمارس.

هل ندخل في انتخابات ممَّا يقوم به النظام الحالي أو ندعو لانتخابات تديرها جهة محايدة على نحو ما يقترح البعض؟ يعني لماذا لا نجري انتخابات جديدة، بشرط أن تشرف عليها جهة محايدة، وأن تتاح فرصٌ للجميع في التعبير عن رؤاهم وبرامجهم؟

هناك أمران فيما يتعلَّق بتصرُّفات الإنسان، هناك ما يتعلَّق بأهلية الإنسان للتصرُّف، وهذه تكون في شأن نفسه لا في شأن غيره، والأصل فيها الإباحة، إلَّا ما يمنعه الشرع أو القانون بشكل صريح.

والنوع الثاني من تصرُّفات الإنسان هي ما نعبِّر عنه بلفظ الولاية، وهي تكون تصرف الإنسان في شأن غيره وليس في شأن نفسه، وهي نوعان: ولاية خاصة، تتعلَّق بتصرُّف الإنسان في شأن شخص آخر معيَّن بذاته، كولاية الأب على ابنه القاصر، أو ولاية الوكيل على الموكل فيما وكِّل فيه، وهناك الولاية العامة التي تتعلَّق بشؤون الغير (غير محدَّدين ولا معيَّنين)؛ كولاية القاضي، أو الحاكم، والأصل -شرعًا وقانونًا- في شأن الولايات بنوعيها أنها ممنوعة إلا ما يجيزه الشرع أو القانون وفي حدود ما يجيزه، ومن هنا نفكِّر في هذه الأمور بهذه الطريقة.

وهو في هذه الحالة يتَّسق مع منطق السياسة، لأن السياسات تتغيَّر بتغيُّر الظروف والأحوال. ولماذا وضعت مددٌ معيَّنة لتولِّي ولاية الرئاسة مثلًا، وُضعت

لأن الظروف والأحوال تتغيَّر، فيتعيَّن إجراء الانتخابات كل مدَّة محدَّدة أو معيَّنة (٤، ٥، ٦ سنوات أو غيرها). إن أمر المدد هنا لا يتعلَّق بسلطة الوالي المختار، استخدمها أو لم يستخدمها، إنما تتعلَّق بالأوضاع والظروف والأحوال التي تتغيَّر بتغيُّر الزمان، وتحتاج لإدارات جديدة، واختيار جديد كل حين وفي كل وقت، وبعد كل وقت محدَّد يمضي.

وحجب المتولِّي عن ممارسة ولايته مدَّة معيَّنة لا تخصم من المدة الكلية لولايته المحدَّدة شرعًا؛ لأن الأمر هنا لا يتعلَّق بحقٍّ مكتسَب للوالِي في أن يمارس هذه الولاية على الناس، إنما تتعلَّق بالظروف والأحوال التي اختير فيها للولاية مدَّة محدَّدة من قبل.

وهذا ليس رضوخًا للأمر الواقع بل استيعابًا له من أجل تغييره، تغيير الأمر الواقع الحاصل.

أما الكلام في الجهة المحايدة: فما هي الجهة أو القيادة المحايدة التي يمكن أن تقيم انتخابات حرة نزيهة؟ هذا ما يجب أن يكون محلًّا للبحث، وهذا يتمُّ الاتفاق عليه أو التوافق عليه.

أنصح بأن يُتَّفق على كلِّ ما يتعلَّق بمعالجة أمراض الواقع الحاضر وسوءاته، سواء في السياسات الخارجية أو السياسات الداخلية أو موضوع الديمقراطية أو موضوع التنمية الاقتصادية أو أوضاع العدالة الاجتماعية بكل القوى الموجودة، لأن كل هذه الأمور متآلفة الآن وتحتاج إلى تجميع.

وهذا ما أصل فيه إلى ما سبق أن كنت أنادِي به لتكوين تيار أساسي للأمة يجمع نقاط الائتلاف و«الموافقات» بين المدارس المختلفة المتباينة في المجتمع. ومساحة الاتفاق بينها اليوم أوسع كثيرًا ممَّا كانت في عهودٍ ماضيةٍ وسابقةٍ (قبل ٢٠١٣).

المساحة المشتركة تتـأتَّي -في أهدافها العامة- في السياسات الوطنية المستقلَّة،

والبناء الديمقراطي، لأجهزة الدولة والتشكيلات الأهلية في المجتمع، وفي التنمية الاقتصادية واتِّباع سياسة وطنية قومية، وفي قدْر العدالة الاجتماعية الذي يؤدِّي إلى تضافر هذه القوى الوطنية بعضها مع بعض... هذه هي الخطوط العامة وكلها متجانسة.

في سجال الأغلبية الإسلامية والأقلِّيَّة العلمانية على المجال السياسي طُرحت ولا تزال تُطرح فكرة التوافقية والاستيعاب بدلًا من الديمقراطية التي قد تؤدِّي إلى استبعاد الأقلية غير الإسلامية... فما رأيكم؟

هذه الأمور تحتاج إلى ممارسة وتبيُّن أوضاع على الأرض وتعرف على مواقف الناس، والتوافق هنا معناه أن المسألة ليست مسألة انتخابات للمجالس كالبرلمان أو غيره فحسب، لأن القوى السياسية لا يحدِّدها الصوت الانتخابي وحده، إنما تحدِّدها أيضًا التكوينات التنظيمية سواء الدولة أو في النطاق الأهلي، ويحدِّدها أيضًا إعلام قوي ومدى النُّفود بداخله. من هنا، ففكرة التوافق يجب أن تسير جنبًا إلى جنب مع فكرة الانتخابات. وفكرة الانتخابات أساسًا تتأثَّر نتيجتها بنشاط هذه القوى السياسية وتفاعُلاتها مع بعضها البعض، يعني من الممكن في انتخابات أن تتأثَّر بالحملات الإعلامية، ويمكن أن تتأثَّر بالتكوينات النقابية المهنية وكيفية السيطرة عليها من جهات معينة.

هل المشاركة مع النظام المستبد في بناء الوطن واقتصاده وبناء المجتمع يمكن أن يقويه ويبقيه ويمنحه شرعية إنجازات لم يقم هو بها؟

تجربتنا في ظلِّ عبد الناصر أن الوطنية في ظلِّ الاستبداد لا بقاء لها، ومهما أنجزت من منجزات فهي ستؤول إلى البوار بذات الأسلوب الاستبدادي الذي بدأت به، وهذه خبرة تاريخية ودروس تعلَّمناها من فترة عبد الناصر: أن ما قام به من إنجازات وطنية اقتصادية إنتاجية وفي مجالات العدالة الاجتماعية... على

مدى من ١٥ إلى ١٨ عامًا، كله انعكس إلى نقيضه وضده، بدءًا من حكم السادات وبالذات من سنة ١٩٧٥ إلى ١٩٧٨ تقريبًا، حيث بدأ هذا الانهيار؛ ولذلك فلا وطنية من غير ديمقراطية، وذلك فيما أسفرت عنه تجربتنا السياسية المعيشة، وإن الديمقراطية هي الضمان الوحيد لبقاء أية سياسات وطنية يمكن أن تجري أو يُشرع فيها.

وعلينا أن نعمل على تحرير الاقتصاد وتحرير المجتمع بشكل مطلق أو شبه مطلق، علينا أن نعمل جمعيات أهلية واجتماعية مستقلَّة بشكل كامل، وليس تكوين الأحزاب وحدها، لكن أيضًا في النقابات المهنية والعمالية، والجمعيات الخيرية وجمعيات الدعوة بكافَّة أشكالها. وما يبقى من هؤلاء ويجمع الناس فله الأجر والثواب. ليكون من التكوينات الشعبية الموازية لسلطة الدولة والمقيِّدة لإمكانات الاستبداد مستقبلًا.

فلسفة الاستبداد

هل تدعون لتخصيص فرع علمي لدراسة الاستبداد؟

نعم، هو فرع مهم من علم السياسة ويستحق تخصيصه بعلم يدرس مفهوم الاستبداد وأشكاله وأسبابه، وحال المستبد وأوضاعه المختلفة، وكيف نقاوم الاستبداد بكل صوره وأشكاله.

الاستبداد لا يكون دائمًا فرديًّا، فقد يكون نخبويًّا أو تمارسه مجموعة حاكمة، لكنكم وصفتم حكم حسني مبارك بالشخصنة والفردية واعتبرتموهما أسوأ أشكال الاستبداد... فكيف يتحوَّل الاستبداد إلى تسلُّط شخص واحد على الجميع؟

الشخصنة ملازمة لنظام الاستبداد الفردي؛ لأن الاستبداد يؤدِّي إلى عمليَّتين: **الأولى**- هي الحرص على استبعاد أية إمكانية متواجدة وأية إمكانية

محتملة لتكوين تنظيمات أو مؤسسات أهلية بعيدة عن سلطة الدولة، **والعملية الأخرى**- أنه داخل الدولة ومؤسَّساتها يوجد حرص آخر في الاستبداد الفردي على أن تكون السلطات كلها في الدولة موضوعة في يد الحاكم الفرد وحده، وهذا يتم من طريق إثارة التنافسات بين الأجهزة المختلفة داخل جهاز الدولة حتى لا تتجمَّع عليه، والحرص على أن يكون هو القائد الفرد الذي تتجمَّع لديه المعلومات كاملة، وألا يدري أيُّ جهاز آخر من الأجهزة الفرعية ما يعمله كاملًا ولا يحيط بصورة متكاملة بالأوضاع.

فهنا أمران أيضًا: أولهما- أن تكوين أيَّة مؤسسة أهلية والانتماء إليها هو نوع من «الشرك بالحاكم وبالدولة» في عرف المستبد، وليس بعد الشرك ذنب! الأمر الثاني- أن تكون أعضاؤه كل واحد منفرد عن الآخر، ولا يتعامل إلا من خلال المستبد المنفرد؛ حتى إن كل واحد لا تدري يمينه ما فعلت يساره.

حتى تحتفظ بالسلطة الفردية وأنت على قمة جهاز ما، فعليك أن تكون حريصًا على ألا تتجمَّع المعلومات كلها إلا عندك، ولا تتجمَّع حصيلة الخبرات كلها لدى آخرين من داخل جهازك ولا في أي مستوى من المستويات الأخرى؛ لأن ما يُكسِب المستبد قدرته على الاستبداد والتحكُّم داخل جهازه هو هذا الأمر.

في كتاب أمين هويدي «الفرص الضائعة»، يحكي كيف كان عبد الناصر حريصًا حتى بعد ١٩٦٧ وتغيير القيادات، كان حريصًا ألَّا يعطي لكفاءة هامَّة مكانًا إلا أن يكون هناك نوع من أنواع التعارض بين ما يسمَّى القيادات السياسية والقيادات العسكرية. وفترة حكم عبد الناصر هي أكثر فترة استقلَّت فيها مصر عن القوى الأجنبية على مدى القرن العشرين، وأكثر فترة تسارعت فيها فرص التنمية الاقتصادية المستقلة عن الخارج على مدى القرن العشرين كذلك، وأكثر فترة تحقَّق فيها قدر من العدالة الاجتماعية عبر هذا القرن أيضًا، ومع ذلك، كل ذلك تمَّ بأسلوب استبدادي كامل.

فالاستبداد فرض نفسه على عبد الناصر حتى إنه -رغم سلطته الكاملة على كل ما يتعلَّق بشؤون الدولة في كل مجالات الأنشطة- بالنسبة للجيش تركه في يد عبد الحكيم عامر، وهو يعلم أنه من حيث الكفاءة العسكرية لا يصلح، ومن حيث الكفاءة الإدارية لا يصلح، وهو يعلم أيضًا بالتجربة الخاصة بحرب ١٩٥٦ أن القيادات العسكرية المحيطة بعبد الحكيم عامر في الجيش تسبَّب بعضها في خسائر كان يمكن تفاديها في حرب ١٩٥٦، ومع ذلك بقيت في الجيش قيادات ملتفَّة حول عبد الحكيم عامر إلى ١٩٦٧، وكان تمسُّك عبد الناصر بعبد الحكيم عامر ورضاه وتقبُّله لكلِّ ما يحيط به من عدم الجدِّيَّة ومن عدم الكفاءة -هو ومن يحيطون به من قيادات عسكرية- بسبب لا يوجد في التحليل السياسي بديل عنه، وهو: أن عبد الحكيم عامر يمسك/ يقبض على الجيش بهذه القيادات، وهو لا يريد ولا يبغي وليس من أهدافه قط أن يكون الرجل الأول في مصر، وإنما هو مكتفٍ تمام الاكتفاء بأن يكون الرجل الثاني، ولا يريد عنها بديلًا، وأنه يحقق ذلك بمن حوله من قيادات الأسلحة المختلفة والرجال المحيطين به.

وهذا الأمر نستخلصه من كل كتابات المحيطين بعبد الناصر والكتابات المدافعة عنه كسامي شرف مدير مكتبه في مذكراته، وكأمين هويدي الذي تولَّى وزارة الحربية ثم المخابرات في وقت ما، وكتبَ ما كتبَ دفاعًا عن عبد الناصر، ومع ذلك أثبتت الوقائع وما يستفاد منها ما قلته الآن.

وهذا يعني أن عبد الناصر مع حرصه الشديد على الأمن القومي لمصر، فإنه -لا أقول بممارسته للاستبداد، ولكن أقول بما فرضَه الاستبداد عليه من أساليب عمل- عندما وُضع في موقف الخيار بين أمن الوطن وأمنه الشخصي بالنسبة للجيش اختار أمنه الشخصي، وهذا ما ترتَّبت عليه النتيجة الكارثة، وهي هزيمة مصر في حرب ١٩٦٧. وهنا عندما نقول بهذا الخيار لا نبالغ، لأن ما يُتَّخذ من سياسات يقتضيها الأمن القومي تصدر عن أن العدو الرئيسي لنا عسكريًّا

وسياسيًّا هو إسرائيل، وأن إسرائيل لا تقاوَم إلا بالجيش، ثم يضع هذا الخيار ويبقي من أبقى في الجيش حفاظًا على أمنه الشخصي، يكون ذلك الحكم عليه -بالنسبة لي- عادلًا، وهو أنه عندما خُيِّرَ بين أمن الوطن وأمنه الشخصي، اختار أمنَه الشخصي.

وبالمعنى الاستبدادي، فإن الاستبداد نفسه فرض على المستبد أساليب الاستبداد؛ لأنه يوحِّد بين المستبد وأهدافه، فالمستبد الذي يدافع عن الوطن يتوحَّد عنده ذاته والوطن ويقول: أنا الوطن!... وهذا من فروض الاستبداد على المستبد نفسه: «**الاستبداد يستبد بالمستبد، ويستبدُّ عليه، لا له فحسب**».

والواضح أن كلَّ ما أنتجه عبد الناصر من سياسات إيجابية صالحة لصالح الوطن استقلاليًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا أزيلت كاملة بنفس أسلوب تحقُّقها أيام عبد الناصر، ومن الرجل الذي اختاره عبد الناصر نائبًا له، ومن النيابة له ترشيحه له بالرئاسة مستقبلًا... **ومن ثم يثور السؤال: من يستخدم من؟** إن الاستبداد هو الذي يستخدم المستبد ويبقى حتى ولو على حسابه، ويُخضع المستبد لفروض الاستبداد!

هل رأيت مستبدًّا فكَّر في ترك الحكم؟ يستحيل أن يفكر في ذلك؛ لأن أساليب عمله ومقتضيات الاستبداد تجعله يعلم يقينًا أن هذا الذي يفعله سيمارس ضدَّه إن ترك الحكم.

فالمستبد في الحقيقة هو عبدٌ للاستبداد، هو كشخص مستبد عبدٌ للاستبداد كنظام.

⏮ **وهل يستبد المستبدُّ بالمقرَّبين منه... يعني كيف تتكوَّن العلاقة بين الرئيس والمرؤوس في جهاز الدولة مثلا القائم على الاستبداد؟**

علاقة المرؤوس بالرئيس تخضع لاعتبارات كثيرة:

١- الرئيس يتحكَّم في مستقبل المرؤوس، بل ليس في مستقبله وحده، ولكن

في حاضره أيضًا، وينفيه بما فيه من وجود، ولكن في ذات الوقت: المرؤوس ينظر إلى الرئيس بنظرات متنوِّعة حسب قدرات المرؤوس وحسب قدرات الرئيس... فهناك مرؤوس يخضع لرئيسه خضوعًا فكريًّا، كاملًا، وخضوعًا مهنيًّا كاملًا، ورئيسه هو مصدره الوحيد في الصواب والخطأ... وكل ما يصنعه الرئيس ذكيٌّ وصحيح. وهناك مرؤوس لديه من القدرات المهنية والذاتية، ما يجعله قادرًا على تفحُّص مدى قوة الرئيس، ومدى صوابه من خطئه فيما يصنع... وهذا يكون خضوعه بقدرٍ ما، كونه لا يملك قوة للمخالفة... ويمكن أن تتنوَّع استجاباته لرئيسه بقدرٍ ما يستطيع أن يفعل في تنفيذ أوامره، إمَّا تفسيرًا لها حسبما يرى، وإما تعديلًا عليها في إطار ممكنات التنفيذ، وإفشالًا لها أيضًا عندما يستبدُّ به نزوع المطيع للإفساد من خلال فرط طاعته، بمعنى أنه ينفذ الأمور بطريقة تجلب على رئيسه النقد لا المديح، أو تمكِّن من معارضته لدى المعارضين، بما يمكن أن يسمَّى «**مدى حسن التنفيذ**». ولذلك فالرئيس ما بقي رئيسًا، لا يستطيع أبدًا أن يكُفَّ عن نفسه احتمالات هذه التنوُّعات التي تأتي له من مرؤوسيه، وأحيانًا هي تقيِّده إن كان ذكيًّا، وأحيانًا تعاكسه إن لم يكن كذلك.

٢- وأكاد أقول إن للمرؤوس من ممكنات التأثير في أفعال رئيسه بأكثر ممَّا للرئيس من ممكنات فرض قراره على مرؤوسه. ونحن هنا لا نتكلَّم في إطار علاقة بين أفراد، بمعنى أننا لا نتكلَّم فيما يتعلَّق بتصرُّفات تتمُّ من شخص واحد، إنما هي علاقة تتعلَّق بأجهزة متعدِّدة المستويات الوظيفية ومتنوعة التخصُّصات الوظيفية، بما يمكِّن من توزيع سلطة الرئيس عن مرؤوسيه بشكل لا يملك بها وحدها التحكُّم الكامل.

٣- أنا تجربتي الشخصية وأنا مرؤوس -في شبابي الصغير في أول عملي المهني- كنت أكاد أكون حرًّا تمامًا، (ولكن يُراعى في ذلك أنني كنت في عملٍ قضائي، وهو يعتمد كثيرًا على العمل الفردي، إنما هناك رئاسات، ورأيي هو مجرد

اقتراح، في النهاية يأخذ به من هو أعلى مني أو لا يأخذ، وهناك توقيعات تصدر على الأوراق: توقيع ثانوي وتوقيع رئيسي تصدر به الفتوى مثلًا، أو أغلبيات تصدر بها الفتوى أو الحكم...) أقول كنت حرًّا تمامًا لأنني أملك أن أذكر رأيي ثم يُؤخذ به أو لا يؤخذ، وطالما أنني ليست لي مطامح أو مطامع خاصة فلم تعُقْني هذه الأطماع أن أذكر رأيي. ومن هنا فإن نطاق حريَّتي كان واسعًا جدًّا في العمل وإبداء الرأي. أما بعد أن كبرت وصرت رئيسًا في مجالات عملي فقد بدأت أشعر أنني صرت أقلَّ حرية ممَّا كنت، لأن عملي يأتي من خلال عمل الآخرين، وإنجازي يتوقَّف على إنجازهم... ولولا المقدرة المهنية لديَّ لما استطعت أن أسيطر بموجب الرئاسة وحدها على من هم يعملون معي.

٤- وفضلًا عن ذلك كله، فإن للمرؤوسين -بحكم بشريَّتهم وذكائهم الخاص بكلٍّ منهم وفي حدوده- قدرةً على معرفة ما يحيط بقرارات رئيسهم من أوزار وشبهات، وهذه تؤثِّر في مدى الخضوع ومدى المطاوعة لديهم، ومدى إمكان المخالفة عند الاقتدار... وأكثر ما يطلق المرؤوس من مرؤوسيَّته هو شعوره بعدم كفاءة رئيسه.

٥- وفي النهاية فالرئيس محكوم في الجهاز التنفيذي الهرمي، وفي أيِّ تكوين مؤسَّسي هرمي، بأمرين:

أ) المعلومات والدراسات والأفكار المهنية وغير المهنية لمعالجة تفاصيل مختلفة تأتي للرئيس من مستويات أدنى... فهو في القمة، ولكن هذه القمة لا تفعل شيئًا ولا تستطيع أن تفكِّر في أيِّ أمر إلا من خلال ما يأتيها من معلومات وأفكار؛ ومن هنا يستطيع المرؤوس أو جماعة من المرؤوسين أن يتحكَّموا في نوع المعلومات التي يصعِّدونها إلى رئيسهم وكيفية صياغتها، والتشكيلات الدراسية والاقتراحات المهنية التي يُوصون بها.

ب) ثم هو أي الرئيس بعد ذلك -بعد أن يتَّخذ قراره الفردي المتأثِّر بما بلغه من معلومات ودراسات وآراء- يتولَّى ذاتُ الجهاز الأدنى منه تنفيذَ ما قرَّر بالأساليب المختلفة والمتباينة في هذا الشأن.

ومن هنا فهو محاصر دائماً بمرؤوسيه، ومن هنا كنتُ من قبل قلتُ مرات: إن من يرأس الدولة هو كمن يرأس قلعة، إمَّا أن يحكمها أو تحبسه!

⏮ هل يمكن أن نقول إن حالة الفرقة التي تعيشها قوانا المجتمعية والسياسية هي المسؤول الأول عن استقرار الاستبداد في بلادنا؟

بالطبع، وهذه الحالة بطبيعتها هي التي تخلق أوضاع الاستبداد ويحافظ الاستبداد عليها... لأن هذا التوازن الصفري بين قوَّتين متعارضتين لا تملك إحداهما الغلبة على الأخرى يؤدِّي إلى أن أية قوة ضعيفة جدًّا يمكن أن تمسك بالسلطة وتسيطر عليها... التوازن الصفري يجعل القوتين المتعارضتين في حالة لا تزيد عن الصفر وتستطيع أية قوة ضعيفة أن تغلبها.

وشرحًا لهذا الوضع، أقول: إذا أمسكت بكفَّتي ميزان ووضعت أوزانًا متساوية تمامًا في كل من الكفَّتين، فإن أيَّ شيء خفيف أو ضعيف جدًّا يستطيع أن يثقل أيًّا منهما... وهذا ما حدث! تنظيم في الجيش من أواسط رتبه، محدود العدد جدًّا، استطاع أن يتولَّى السلطة، وهذه المرة أشار إليها عبد الناصر في إحدى خطبه قال: (إحنا جينا الحكم كده...).

وبهذا الشكل على هذه السلطة الضعيفة متى وصلت للحكم أن تستبقي التوازنات بين الخصوم والأنصار، وتضعف إمكانياتهم بما يبقيها قائمة من الناحية التنظيمية.

والمستبد يستحيل عليه أن ينشئ حكماً أو نظامًا يُضعف استبداده... ولا أقول هذا كراهية للاستبداد، رغم أني أكرهه، ولكني أقوله باستقراء موضوعي تاريخي.

نحن لم نجد في تجاربنا التاريخية كلها وتجارب الشعوب مستبدًّا ألغى استبداده أو أنهاه بإرادته أو بنظام بديل دعا إليه وأقامه.

المستبد أتى بالاستبداد فصار محكومًا بالاستبداد، وصار قدَرًا عليه أن يحكم بالاستبداد حتى يزول، إما بمستبدٍّ آخر أو بحركة اجتماعية تنهي هذا الوضع وتنشئ وضعًا جديدًا.

بداية القرن العشرين، كانت الوطنية شيئًا والديمقراطية شيئًا آخر، الحزب الوطني يطالب بالوطنية الاستقلالية ولا يهتم بالديمقراطية، وعكسه حزب الأمة يهتم بالديمقراطية دون الاستقلال، ولذا تصارعا. حين اتَّفق الإنجليز مع الخديوي بدأ يلتحم مطلب الديمقراطية بالاستقلال، ومع إعلان الحماية اندمج الاحتلال مع الخديوي، فاندمج المطلبان وكان ذلك أساس حزب الوفد وثورة ١٩١٩، ثم مع عبد الناصر انفصل الزوجان: الديمقراطية والوطنية، وساغ للمصريِّين حكم الاستبداد بموجب وطنيَّته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكن ثبت لهم بعد ذلك في ١٩٦٧ ثم وفاة عبد الناصر أن كل هذه المكاسب تلاشت بعد وفاة عبد الناصر؛ لأنها لم تجد من يحميها من تشكُّلات شعبية قادرة على مواجهة الاستبداد، فعاد الاستبداد من جديد إلى أصل نشأته مدافعًا عن مطالب القلَّة ومرتبطًا بالقوى الأجنبية، وقد أشرت إلى هذا في كتاب «من أوراق ثورة يناير» ففيه إجابات كثيرة عن هذا الموضوع.

◄◄ هل يفضِّل الاستبداد التحالف مع الأقليات؟ ألا يخاف من مطالبهم وتشتيتهم له؟

المستبدُّ دومًا يقرِّب إليه الأقليات، لأن مشكلته دائمًا مع الأغلبية التي تملك القوة بانتشارها، يخشى أن تفرض عند اللزوم رأيها أو موقفها. أما الأقليات فلا يملكون نفس القوة، ولذلك فهم يميلون دائمًا إلى دعم الحكم الاستبدادي، لأن

تأثيرهم على المستبد وعلى النُّخبة المستبدَّة -وهي أقلية أيضًا- أقوى من تأثيرهم ونفوذهم بين الكتل الجماهيرية واسعة الانتشار. ولذلك فالمستبد يحتاج إلى الأقليات، والأقليات تفضِّل المستبد، وكلاهما يكره الأغلبيَّات.

والعلمانيون الدُّعاة للعلمانية -لا العلمانيون بالعادة الذين يمكن أن يقبلوا الموقف الإسلامي حين يظهر لهم- العلمانيون الدعاة يشكِّلون أقلية، بعكس العلمانيِّين بالعادة. العلمانيون الدعاة يعتبرون العلمانية مبدءًا وشِرعة ويؤمنون بها باعتبارها أساس تفكيرهم الوافد من الغرب.

والعلمانيون عندنا يدعون لاستخدام العقل ولا يستخدمونه، رغم أن أهم وسائل الدعوة هي الممارسة، ورغم أن الدعوة يفترض أن تؤول إلى ممارسة، لكنها لا تؤول عندهم أبدًا. وكذلك بالنسبة للديمقراطية أيضًا: لا يمارسونها أبدًا، ويقفون ضدَّ ممارستها، ولكنهم يدعون إليها.

وهم يهاجمون مثلًا ابن تيمية رغم أن الشيخ مصطفى عبد الرازق يسمِّيه «شيخ المجدِّدين»، والشيخ مصطفى عبد الرازق لا يمكن أن يقال عنه إنه سلفي أو غير مجدِّد، لأنه جمع بين علوم الأزهر وعلوم فرنسا. وذلك لأنهم لم يقرأوا شيئًا عن ابن تيمية، ولا يعرفون أسلوبه في الاستدلال، والتجديد هو أسلوب في الاستدلال!! من يقرأ ابن تيمية يرى له أسلوبًا في الاستدلال ينفتح لفهم الواقع المتغيِّر في ضوء النصوص الثابتة. ابن تيمية السلفي والعامل بالنصوص... أين تفرقته بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي، وأن الأول يبحث عن الماهيات والثاني يبحث في الوقائع والموجودات ووظائفها...؟

وعلى العموم، فإن الأغلبية عليها واجب هام، هو أن تمتصَّ الأقليات الشعبية وأن تحيط بها وتؤمِّنها، حتى تستطيع أن تعزلها عن موقف الاستبداد المؤيِّد للحكم المستبد؛ لأن أهم ما يهم الأقلية هو خوفها على وجودها وعلى استمراريَّتها وقدرتها

على البقاء في مواجهة الأغلبية المحيطة، وتأمينها بقدر الإمكان، وهذا يؤدِّي إلى امتصاص الخوف والقلق الذي تعاني منه ويحكم مواقفها.

والأغلبية عليها أن تنأى بنفسها دائمًا عن أن تعتبر نفسها مثل «الأقليات» الأخرى بحكم الاستبداد أو بحكم نفوذ الأقليات الأخرى، عليها أن تنأى بنفسها عن أن تعتبر نفسها طائفة أو فئة مثل الآخرين، لأنه لا خطر عليها أبدًا من وجود الأقليات الأخرى، وضمان بقائها كأغلبية هو في قدرتها على تأمين الأقليات الأخرى. التأمين الذي يكفل لها ضمان تأييدهم لها: وارتباطهم بها، مع بقائهم فيما هم فيه من ديانة أخرى أو مذهبية أخرى، أو لغة أخرى، حسب التشكُّل الذي قامت به الجماعة السياسية في بلد معينة.

◄◄ أين البعد الخارجي في علاقة الأقلية بالأغلبية؟

مسألة امتصاص وتأليف قلوب الأقليات لتصير مع الأغلبية، دائرة هامَّة جدًّا في توحيد كل أمة أو جماعة سياسية في مواجهة خطر خارجي قادم عليها.

وتجربة مصر في النصف الأول من القرن العشرين، أنها امتصَّت بالمواطنة المصرية مسلميها ومسيحيِّيها -الأغلبية والأقلية- معًا في مواقف واحدة أو في تكوين سياسي واحد، وفي مواجهة المخاطر الخارجية عليها.

◄◄ لا تزال الحركة الإسلامية تشهد سجالًا حول القبول بالديمقراطية أو رفضها إلى درجة القول بأن الديمقراطية كفر إذ تجعل الحكم والسيادة للشعب، بينما هي في الإسلام لله، ولا تبالي بعض تياراتها بالاستبداد، ومع هذا شاركت أكثر التكوينات الإسلامية في الفعاليات الديمقراطية، خاصة بعد الثورات العربية، كيف ترون العلاقة بين الحركة الإسلامية والديمقراطية والاستبداد؟

نتَّجه إلى التاريخ... كل حركاتنا السياسية -رفضًا للحكم الأجنبي ومطالبةً

بالعدالة الاجتماعية- كلها كانت حتى الحرب العالمية الأولى ذات مصدر إسلامي ومرجعية إسلامية، نذكر مصطفى كامل ومحمد فريد، ونذكر الأفغاني والخطابي وعبد القادر الجزائري، والمهدي... وهذا ليس جديدًا بل كان هو الأصل القائم دون شريك له، ولم يتغيَّر هذا الوضع سوى في السنوات الخمسين التالية، أو على وجه الضبط بين عامي ١٩١٩-١٩٧٥، ثم بعد ذلك بدأت الأمور تعود إلى ما كانت عليه في مصر وغير مصر. ومن يُعادون الحركة الإسلامية الآن هم أيضًا يعادون الحركة الوطنية والديمقراطية!! وما حدث في ٣٠ يونيو، و٣ يوليو ٢٠١٣ دليل. وبدليل كل مواقفهم التي ظهرت منذ فبراير ٢٠١١.

والإسلاميون لا بدَّ أن يعُوا هذا الوضع بأن الإسلامية وسيلتها الأساسية في التحقُّق هي التكوينات الشعبية الحرَّة المستقلَّة عن سلطة الدولة والسياسات المستقلَّة عن المصالح الأجنبية والاستعمارية. إن أعداء الحركة الإسلامية يعرفون أنها هي من تملك الآن المضمون الوطني والمضمون الديمقراطي بالفعل لا بالقول، وبالمضمون لا بالشكل، ولكنهم حريصون على ألَّا يظهر ذلك حتى يستمرُّوا في اتِّهام الحركة الإسلامية بالتخلُّف والجمود.

وخطأ الحركات الإسلامية أنها تقع في هذا الفخ، رغم أنها يجب أن تعرف أنها هي من يملك اليوم -بموجب إسلاميَّتها- من يملك التحرُّك للتحرير ضدَّ الاستعمار، وهي من يملك التجميع الشعبي المستقل عن جهاز الدولة، والذي يمكن أن يقوم بإزاء جهاز الدولة ليوازنها وليكفَّ من غلوائها واستبدادها، فهي -الحركة الإسلامية- عندما تتبنَّى شعار الديمقراطية الوطنية فإنما تملك وسيلتها للتحقُّق الإسلامي الذي هو مرجعيَّتها في هذا الشأن.

وقد قبلت الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة الديمقراطية بطريقتها المنهجيَّة في الفصل والتمييز ما بين الفلسفة التي تقوم عليها الفكرة، والمضمون العملي والإجرائي لها. وقد كتب الشيخ القرضاوي ذلك بوضوح ثم غيرُه توسَّع

في بيانه وتأصيله وتفصيله.

وللذين يرون في تعبير الديمقراطية تبعيَّة فكريَّة أو عقيديَّة للغرب يمكن ألا نستعمل كلمة الديمقراطية ونتكلَّم مباشرة في المضامين التي نريدها من نظام الحكم غير الاستبدادي: أن يكون القرار جماعيًا، وأن تتعدَّد الهيئات المتَّخذة للقرار، وأن يتداول الناس الحكم بالمُدد أو بالسِّنِّ ويتم تداول المراكز العامة، وأن يمثِّل القائمون على الشأن العام الجمهورَ لا أنفسهم ولا فئاتهم الخاصة، وأن تستقلَّ السلطات بعضها عن بعض: العلماء، والقضاة، والنواب، والسلطة التنفيذية.

◄◄ ثمَّة مشكلة جدَّتْ علينا بعد التطورات الأخيرة أن كثيرًا من الناس عندنا ليسوا كلهم مقتنعين بالتجربة الديمقراطية لما ارتبط بها من مشكلات وويلات... فكيف سنقنع الناس أنفسهم بالديمقراطية؟

بالطريقة التي نعالج بها أقدارنا وأمراضنا الواقعة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وذلك يكون بالتوعية. فعلينا أن نطْلع الناس على الحقائق، وعلى رأسها: أن الاستبداد يتنافى مع العدالة... تجاربنا كلها تؤكِّد هذا... على الناس أن يعرفوا ذلك... ومرَّت علينا تجربة عبد الناصر (يمكن أن يقال عنه تجوُّزًا مستبد عادل)، وبأسلوب الاستبداد الذي خَلَّفَه مُسِحت كل المظاهر التي أراد أن يحقِّق بها عدالة اقتصادية ووطنية سياسية.

◄◄ واقعيًّا ما الذي تبقَّى من ثورة ٢٥ يناير؟

تبقَّى منها أن موضوع الديمقراطية أصبح مرتبطًا بالتوجُّه الإسلامي، وهذه نتيجة إيجابية يجب الحرص عليها والكشف عنها دومًا والتحلِّي بها، لأول مرة بشكل واقعي وملموس يظهر أن انتخابات حرة نزيهة تأتي أساسًا بالتوجُّه الإسلامي على هذا المستوى. هذا باعتبارهم في إطار القوى السياسية، هم وحدهم أصحاب النفوذ السياسي؛ ولكن باعتبارهم قوى سياسية كبيرة لن يقوم نظام سياسي في

مصر إلا بوجودهم وفاعليتهم ومشاركتهم مشاركة طبيعية.

ويمكن أن يتوجَّه الإسلاميون للعلمانيِّين باعتبار أن الإسلاميِّين هم حملة الثقافة السائدة في المجتمع، وأنه يستحيل التعبير عن أية أهداف عامة صحيحة من خلال لغة لا يعرفها الشعب، ولذلك أيضًا يستحيل تحريك الشعب إلى ما يصبو إليه مع تجاهل الثقافة السائدة لديه التي تشكِّل الكيان المعنوي الأساسي لوجوده ونهوضه وإنسانيَّته.

فضلًا عن أن الغالبية العظمى من العلمانيِّين هم مسلمون ومؤمنون، سواء بإسلامية المسلم منهم أو مسيحية المسيحي منهم... وهؤلاء يتكوَّن منهم غالب المهنيِّين، سواء العاملين في جهاز الدولة أو في الأنشطة الأهلية المختلفة. فهم ليسوا من دعاة الأصول المذهبية الفكرية للعلمانية من حيث تركيزها على مسألة فصل الدين عن الدنيا؟ لأنهم يمارسون عقيدتهم الإسلامية أو المسيحية في أنشطتهم اليومية بتلقائية، بما تحمل من إيمان.

هناك قاعدة قالها جوبلز في زمنه -وكان المسؤول عن دعاية النظام النازي الهتلري- حين قال: يجب أن توحِّد أعداءك، وأن تكون سياستك الإعلامية أن توحِّد أعداءك، حتى تحاربهم في جبهة واحدة، ولذلك أنا كتبت مرة سابقة عن «الحروب الفكرية» وجزء من أساليبها أنك تحرِّك خصومك حتى يكونوا تحت مرمى قذائفك، فإذا كانوا بعيدين عن مرمى قذائفك، فلا بد أن تحرِّكهم بالتأويل وبتفسير المواقف وبالتشنيع حتى يكونوا في مرمى هذه القذائف... وبهذا الشكل يُفهم ما يجري الآن في صبغ وصف الإرهاب على كثيرين ممَّن لا ينتمون إليه.

الوطنية والإسلامية والاستبداد... كيف اجتمعت في تاريخنا الحديث؟

يلاحظ أن مدرسة الحزب الوطني بقيت موجودة، وبتوجُّهها الإسلامي، حتى بعد اكتساح حزب الوفد، وبرامجهم بقيت فيها إسلامية. الحزب الوطني

نفسه استمرَّ وبهذا النَّفَس... والوفد لم يكن ضدَّ الإسلامية إنما كان مُعْرِضًا عنها... ومصر الفتاة كان من مدرسة الحزب الوطني... والأحزاب الوطنية التي ظهرت بعد الوفد حملت المزْج بين الوطنية والإسلامية وحملت الجانب الأكثر تشدُّدًا في الوطنية عن الوفد.

ولذلك أنا أعتبر أن مدرسة الحزب الوطني وإن لم تنجح في قيادة ثورة ١٩١٩، ونشأ الوفد بديلًا عنها في قيادة الثورة وقيادة الحركة الشعبية بعد ذلك، إلا أنها (أي مدرسة الحزب الوطني) تكاد تكون هي التي أنجبت الحركات الوطنية الشبابية التي نشأت في الثلاثينيات، من الشباب الذين ضاق صدرهم ممَّا سمُّوه «تهاون حزب الوفد واعتداله»، وكان منهم مثلًا في تصوُّري: مصر الفتاة، والعنصر السياسي في الإخوان المسلمين، وما ظهر بعد ذلك مؤثِّرًا في شباب الضبَّاط في الثلاثينيَّات فيما تكوَّن منه بعد ذلك «الضباط الأحرار».

ولذلك كنت كتبت تعبيرًا عن أنه -أي الحزب الوطني- أصبح مثل الشجرة التي تنزل فروع منها إلى الأرض ثم تصبح الفروع جذورًا لشجر آخر وليس لنفس الجذر، فتصير جذورًا متولِّدة عن الشجرة الأولى ومن فروعها؛ وذلك لنقاء الفكرة الوطنية لدى الحزب الوطني، وكان يُعبَّر عنها بأنه «لا مفاوضات إلا بعد الجلاء». ونجد أنه لما انشقُّوا بالحزب الوطني الجديد (فتحي رضوان) في الثلاثينيَّات، و(أحمد حسين – مصر الفتاة)... وهو الاتجاه الذي دعم ثورة عبد الناصر ضدَّ حزب الوفد فور قيامها لأن عبد الناصر والضبَّاط الأحرار لم يستعينوا من الحزبيِّين الموجودين في الساحة إلا برجال الحزب الوطني الجديد -ويمثِّلهم فتحي رضوان- كانوا هم من أيَّد عبد الناصر في تجنيب الوفد عن السلطة في هذا الوقت. وفي تقديري أن الحزب الوطني مع صلابته المتعلِّقة بالجانب الوطني كان أقل تمسُّكًا بالمسألة الديمقراطية في سياساته عامة.

الاستبداد الوطني ناتج عن دور الدولة في المجتمع المصري الحديث. الدولة لها

دور مؤثر جدًّا، إذ تكاد تكون هي الجهاز المؤسَّسي الوحيد الذي يدير كافَّة الشؤون، وليس حفظ الأمن وحده، وليس التوازن بين القوى المختلفة في المجتمع فحسب، ولكنه أيضًا يفعل ذلك بالنسبة للخدمات الاجتماعية كافَّة وغيرها. فهو فعلًا ليس جهاز دفاع عن أمن المجتمع وسلامته كجامعة سياسية وحسْب، ولكننا أيضًا لا نجد له بديلًا -إلا ما نَدَرَ- بالنسبة لإدارة شؤون المجتمع المختلفة، وهذه الظاهرة حاولتُ عرضَها في كتاب «جهاز الدولة وإدارة المجتمع في مصر المعاصرة».

وخير مثال للوطنية المستبدَّة تجربة عبد الناصر، فقد أنجز كل ما يمكن أن ينجزه من نهوض وطني: استقلالًا بالبلاد وتنمية لاستقلالها ونموِّها المستقل، وعدالة في توزيع الثروات... كل ذلك أنجزه بجهاز الدولة الخاضع له، وجهاز الدولة يقوم بهذا الأمر مستبدًّا بالمجتمع كله ويخضع لإرادة حاكم فرد في الوقت نفسه... وهذه التجربة نفسها ظهر فشلها بأن كل إنجازات عبد الناصر الوطنية والاقتصادية والاجتماعية ذهبت وانتهت وأزيلت بذات الأسلوب الاستبدادي الذي قامت به في العهد التالي مباشرة لحكم عبد الناصر، ومن رجاله أنفسهم، أو من بقي من رجاله الذين تولُّوا الحكم بعده، وهو أنور السادات.

وكذلك فإذا كنا نقول قديمًا: لا ديمقراطية بغير وطنية، فقد صارت هذه التجربة واضحة الدلالة جدًّا أنه على العكس أيضًا: لا وطنية بغير ديمقراطية، لا وطنية ثابتة وصادقة وفاعلة ومستقرَّة بغير ديمقراطية... فأصبح مطلب الديمقراطية هو العنصر المؤسِّس أو يجب أن يكون عنصرًا مؤسِّسًا لأي هدف وطني يرفع شعار الاستقلال.

وأين الإسلامية والعلمانية من معادلة الوطنية والديمقراطية؟

الإسلامية هي المرجعية الأساسية لهذين الوجهين اللازمين لنمو الحياة العامة. والإسلام بالنسبة لنا ليس عقيدة بالمعنى الديني الفردي الانفرادي وحده،

لكنه أيضًا عقيدة بالمعنى الحياتي والاجتماعي، عندنا هو الثقافة السائدة في المجتمع التي لا تقوم ديمقراطية بغيرها، ولا تقوم السياسة الوطنية بدونها وبغير الرجوع إليها... الإسلام بالنسبة لنا هو الضمير (نحن) كجماعة: من يستقلُّ إذا لم يعرف من نحن؟ يستقل من ماذا؟ وكيف؟

ودليل ذلك تاريخيًّا أنه حتى الحرب العالمية الأولى كانت كل حركاتنا الديمقراطية والوطنية، وكل زعاماتنا، آتية من الثقافة والمرجعية الإسلامية. الأفغاني مثلًا، مصطفى كامل ومحمد فريد في مصر، وعبد القادر الجزائري في الجزائر، وعبد الكريم الخطابي في المغرب، ومحمد أحمد المهدي في السودان... كل حركات النهوض والاستقلال والإصلاح كانت من زعماء إسلاميِّين... ثم لم يرد إلينا الوافد العلماني على مثل هذه الحركات إلا بعد الحرب العالمية الأولى بظهور ما يمكن أن نسمِّيه بالعلماني الوطني، إن أردنا أن نَصِفَ بذلك -مثلًا- حزب الوفد في مصر، والأحزاب المثيلة في البلاد العربية الأخرى، وكانت أحزابًا وطنية ديمقراطية لا ترد عن المورد الإسلامي، وإن كانت أيضا -وهذا مهم- لا تعادِي الإسلام، ولا تعترف ببُعدها الكامل عنه في الشأن العام.

ثم أَتَتْ وطنية عبد الناصر وما يماثلها من انقلابات عسكرية في البلاد العربية، فكانت وطنية بغير ديمقراطية... وبعد عام ١٩٧٠ تقريبًا عادت كل الحركات الوطنية في بلادنا إلى المصدر الإسلامي باعتباره ثقافة عامة للشعوب ومرجعية لها.

وكانت العلمانية في بلادنا تقوم على دعوى أنها هي المعبِّر عن الديمقراطية، ولكن ما حدث في ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ وما يماثلها في البلاد العربية، أزاح هذا المفهوم عن الديمقراطية أيضًا لأنه ظهر أن الحركات الشعبية التي تعبِّر عنها الإجراءات الديمقراطية هي ذات مرجعية إسلامية... واستمسك العلمانيون بالحكم، لا رفضًا للإسلامية وحدها، ولكن إجهاضًا للديمقراطية وتمسُّكًا برجوع الحكم الاستبدادي. فالعلمانية العربية اليوم -في توظيفها الاجتماعي

والسياسي والتاريخي- تقف ضدَّ التوجُّه الوطني والتوجُّه الديمقراطي معًا... تجاربنا التاريخية المعيشة تقول ذلك وتقول إن هذين المطلبين والمبدأين أصبحا يستندان إلى فكرية وحركية إسلامية بالأساس.

◀◀◀ هل ثمَّة وجوه للتقارب بين التيارات السياسية العربية والمصرية اليوم في ظلِّ انغلاق المجال السياسي والصراع المحتدم على السلطة؟

لا نستطيع اليوم أن نحدِّد الوضع الخاص بالتيارات الفكرية السياسية ومدى قوتها أو ضعفها... الحركات السياسية كلها مضروبة، ومُثَارٌ بعضها ضدَّ بعض، والتفكُّك والتفتُّت هو السمة الغالبة، والأنقاض كثيرة، في كل مجال ومكان... بحيث إننا لا نستطيع أن نرسم خريطة للقوى السياسية من منظور شعبي، ومنظور التكوينات الشعبية في هذا الشأن؛ لأننا أصلًا في مجال هجمة شرسة ضد كل التيارات السياسية والفكرية المتعارضة التي عرفناها خلال العقود الأخيرة.

ونحن ننتظر إعادة تشكُّل لهذه التيارات بعد الخبرة التي تتبلور إن شاء الله شعبيًّا من هذه الهجمة الاستعمارية الاستبدادية التي ضربت أوطاننا وشعوبنا بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١.

الاستعمار ضرب العراق وفتَّتها، وضرب أفغانستان وفتَّتها في أوائل القرن، وهو يضرب اليمن ويفتِّتها اليوم، والتدخُّلات الخارجية تضرب أرض الشام كلها، والنظم الاستبدادية تضرب أيَّ تحرُّك شعبي -إسلاميًّا كان أو غير إسلامي- طالما كان معارضًا لها، وحتى لو لم يكن مهدِّدًا لها، ونحن بانتظار إعادة صياغة للتيارات الشعبية التي تنتُج بعد ذلك من حصيلة هذه التجربة المريرة، وينبغي أن يكون في ذهننا أن المعيار الأساسي والبوصلة الأساسية التي تقوى بها المواقف والاتجاهات هي أن تكون تيارات وتكوينات ضدَّ السيطرة الأجنبية، وضدَّ إسرائيل، وضدَّ الاستبداد الداخلي أيضًا... ثم نبحث بعد ذلك عن وجوه التقارب في العمل

السياسي بين هذه القوى عند تبلورها إن شاء الله تعالى، حريصين في هذا على أن يتَّجه نحو تكوين التيار الأساسي للأمة الذي يقبل التنوُّع في داخله، في إطار الاستقلالية السياسية ضدَّ السيطرة الخارجية، وضدَّ الخطر الإسرائيلي، وضدَّ الاستبداد الداخلي.

⏮ كيف يمكن أن نرشِّد أو نوجِّه عملية إعادة صياغة المجال السياسي وتفاعلات قواه مستقبلًا؟ وهل دعوة الاصطفاف لا تزال ممكنة أو قريبة المنال؟ وهل يتطلَّب الاصطفاف خروج بعض القوى المحايدة بعيدًا عن المنافسة أو المشاركة في المجال السياسي؟

قبل أن نوجِّهها يتعيَّن أولًا أن نراقب الأوضاع والاتجاهات ونلتقط الإيجابي منها ونتعامل معه. أول شيء علينا أن نفتِّش في الأرض السياسية عن بذور القوى المختلفة بروح تنمية ما هو مشترك، أو بروح التعامل مع هذه المشتركات بين بعضها البعض. نحن بحاجة إلى ثلاثة أشياء: مرصد جيد للواقع، قواه ومشكلاته، هذا أول شيء، ثم معمل لتكوين كوادر تصنع سياسات، ثم ثالثها منبر حوار والتقاء. وقد نكون بحاجة إلى برامج تأهيل فكري ونفسي لثقافة الحوار، وإدارة التعدُّدية والاختلاف، حوار متدرج، متنوِّع المشارب.

وهذا ليس خروجًا من المشاركة، إنما هو تقدير لما لدى الآخرين من نواحي التقاء معهم، هو تفكيك للمواقف والأفكار الخاصة بالآخر، ونظر فيما هو إيجابي في هذه العناصر وما هو سلبي، والاعتراف له بما هو إيجابي في تفكيره وفي مواقفه كنقطة بدء في هذا الأمر... وهذا ليس خروجًا مني عن موقفي، ولكني أحلِّل كلَّ موقف من مواقفي إلى عناصر، وأحلِّل مواقف الآخرين إلى عناصر، وأنظر فيما هو متشابه بين هذه العناصر اتِّفاقًا أو اختلافًا.

ولذلك فالإنسان ليس مطلوبًا منه أن يحايد بالنسبة لما لديه من مواقف، ولكن

المطلوب منه أن ينظر في العناصر المشتركة التي يتكوَّن منها موقفه والتي يتكوَّن منها موقف الآخر... وأن يبدأ بالإيجابيات قبل السلبيات، وبما يستحق التقدير قبل ما يتطلَّب النقد.

والقضايا التي ينبغي أن نناقشها ليست المناهج ولا الأفكار المجرّدة، ولكن القضايا الملموسة الجارية ومواقفنا منها... فنحن عندما نتحاور في المجرَّدات سنختلف يقينًا، وسيتمسَّك كلٌّ منا بالأصل النظري الذي يصدر عنه موقفه؛ وإذا ناقشنا عقيدة المسلم مع عقيدة المسيحي فستكون ألوهية السيد المسيح هي الأساس في الموقف المسيحي، ومخلوقية السيد المسيح هي الأساس في موقف المسلم وسنختلف يقينًا.

أما إذا ناقشنا موقفًا عمليًّا من شؤون حياتنا وأثر كل دين من الدينين في التفاعل معه لنُصرة المظلوم ورفع الظلم عنه، فسوف نلتقي. وبالتالي ينبغي ألا نتناقش في المجرَّدات ولا في أركان الفكر العقيدي الذي نتمسَّك به، لا يكون ذلك بين المختلفين، ولكن نتكلَّم عن التطبيقات والآثار العملية وما يفضي إليه تفكير كل إنسان منا في تحديد مواقفه العملية دون ما وراء ذلك من المجرَّدات. ومن هنا يبدأ التقارب، أو على الأقل يبدأ التصنيف بين من يتعيَّن عليهم أن يتقاربوا ومن يتعيَّن عليهم أن يختلفوا.

هل مجرَّد البقاء نجاح في ظل الظروف التاريخية؟

نعم، كان يمكن أن تكون أفضل من ذلك، لكن تقدير ذلك يحتاج إلى بحث تاريخي يمكن أن نعمله. لكن هناك قصور في الممارسات والتشكيلات الإسلامية وهناك سلبيات... وكل ذلك يحتاج إلى نقاش نوعي آخر.

ولكن عندما ننظر إلى قدر المقاومة التي تمارسها التشكيلات الإسلامية للفكر الوافد العلماني من خلال مؤسَّسات الدولة ومن خلال ضغوط الخارج ومن خلال

العلمانيِّين ومن خلال وسائل الإعلام وأدوات الإشاعة الأدبية والفنِّيَّة المختلفة في الإعلام وفي غيره... عندما ننظر إلى كل هذا ولمدى عشرات السنين التي تستوعب القرن العشرين وجزءًا ممَّا قبله، وكذلك إذا نظرنا إلى أخطاء الحركات الإسلامية، سواء حركات الدعوة، أو الحركات السياسية... مع كل هذه الظروف السلبية فإن استمرار التشكُّل الإسلامي للجماعة الوطنية في بلادنا هو ما يثبت إلى أيِّ مدى كانت مقاومة هذه الاتجاهات الوافدة قوية، وأن الأساس الإسلامي صلبٌ وعصيٌّ على كل الجهود المعاكسة له.

فالإخوان المسلمون حركة نشأت سنة ١٩٢٨ كجماعة وتنظيم، واستمرَّ هذا التنظيم إلى اليوم تسعين عامًا، جرَّمته الحكومات وحاربته على هذا المدى الطويل على أقسى ما يمكن من وجوه المقاومة التي تستدعي الإبادة الشاملة، وهم أخطأوا أخطاءً شديدة في تراوحهم بين العمل السياسي والعمل الدعوي. ورغم عنف ما لاقوه وأخطائهم بقي تنظيمهم تسعين سنة؟! ولم يوجد في العصر الحديث في مجتمعنا أي تنظيم أهلي خارج نطاق الدولة بقي تسعين سنة أو حتى خمسين سنة، ولم يوجد إلا حزب الوفد الذي استمرَّ ٣٣ سنة (١٩١٩-١٩٥٢)، ولما حلَّته الدولة حُلَّ.

حتى الجمعيات الأهلية، لم نجد جمعية خيرية استمرَّت عشرات السنين بمثل ما استمرَّت الجمعية الشرعية حتى الآن منذ ١٩١٢ وبعدها أنصار السنة المحمدية ١٩٢٦ ثم الشبان المسلمون ١٩٢٧ ثم الإخوان ١٩٢٨.

بمناسبة الذكرى الثامنة لثورة يناير... لماذا فشلت؟

لماذا فشلت الثورة هو جزء من سؤال، الإجابة عليه تفيد في السؤال الأشمل: ما الذي يجب علينا أن نعمله، وفشل الماضي يفيدك إذا تعلمت منه... والقول الحكيم يقول: (ما ضاع من مالك ما علمك)، ويمكن أن نقيس عليه (ما ضاع

من جهدك ما علمك). فخبرة الفشل تفيد في السعي إلى النجاح...

والحل المستقبلي قبل أن تقول ثورة أو إصلاحًا هو: كيف يتجمَّع الناس... ولا زلت أكررها وآسف أني أكررها..: «**نحو تيار أساسي للأمة**»... **كيف نجمع مختلفينا على توافق فيما نجتمع عليه، رغم احتفاظ كل منا بما يميِّزه عن الآخر؟**

الأمن القومي المصري والديمقراطية

⏮ يقولون إن بين الأمن القومي والديمقراطية تضاربًا فهما لا يجتمعان في أوطاننا، إنْ طلبْنا الأمن فلا بدَّ من تقييد الحريات لمنع الفوضى، وإن أردنا الديمقراطية فلن يكون ثمَّة استقرار وسيتعرَّض أمننا القومي للخطر... ما رأيكم؟

إن لم نحقِّقْ كلَّ واحد منهما ونجمع بينهما فلن يتحقَّق واحد منهما. ودروس التاريخ أمامنا... والتجربة السابقة أمامنا... لم نجد ديمقراطية حقيقية إلا مرتبطة بالاستقلال الوطني الذي يشمل الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي بالاستغناء عن الخارج في الضروريات والاستقلال الفكري بالاحتفاظ بالمرجعية الثقافية.

وثورة ١٩١٩ أكبر دليل على ذلك، فما جعلها ذات بقاء في ذاكرتنا الثقافية والفكرية هو أنها جمعت الاستقلال السياسي مع الديمقراطية في تنظيم أهلي دخل في الحكم... وفي نفس الوقت أنتجت من جذوعها مفهوم الاستقلال الاقتصادي الذي تبنَّاه طلعت حرب وبنك مصر لإنشاء مؤسسات اقتصادية مصرية مستقلة عن الأجانب، وفي نفس الوقت أخرجت عبد الرزاق السنهوري الذي يطالب بالاستقلال الفقهي والقانوني عن القوانين الأجنبية بأن تكون جميع القوانين من الشريعة الإسلامية. وتجربة الاستقلال الوطني التي أشرنا إليها أيام عبد الناصر كانت بغير تحرُّرٍ سياسي داخلي فانتهت فور وفاة عبد الناصر وضاع كل ما كان فيها من استقلال سياسي واقتصادي... بسببِ لاديمقراطيَّتها.

هذا ما يثبته التاريخ وتجاربه... وفضل التجارب أن تعلِّمنا... ومهما كانت مريرة فقد أفادتنا ما نتعلَّمه منها، كما قالوا: **ما ضاع من مالِك ما علَّمك**... فيجب أن نستفيد منها.

يستحيل أن يبقى الأمن القومي محفوظًا بغير ديمقراطية، تجربة عبد الناصر تقول إنه لا ضمان لأية مكاسب وطنية سياسية أو اقتصادية، ولا بناء لأمن الوطن إلا بالديمقراطية... فقد ذهبت كل إنجازاته الوطنية بذات الأسلوب الاستبدادي الذي مارسها به... وقضى عليها في بضع سنوات وهي التي بنيت أيام عبد الناصر، وقبله على مدى ثلاثين سنة أخرى منذ ثورة ١٩١٩... قضى الاستبداد على كل ما سبق من استقلال سياسي واقتصادي، ووطنية، وتنمية...!!

ما هو المنهج الأمثل للتعامل مع الخائفين من الديمقراطية من العلمانيِّين والإسلاميِّين أيضًا؟

الخائفون من الديمقراطية هم العلمانيون. وهم ليسوا علمانيِّين، بمعنى أنهم ليسوا مجرد دعاة لفصل الدين عن الدولة، إنما لديهم أو لدى كثير منهم خبرات في الشؤون الحياتية، تاريخية ودولية وداخلية، وفي الجوانب المختلفة للشؤون الاجتماعية: اقتصادية كانت أو مؤسسية أو تنظيمية أو متعلِّقة بأيٍّ من فروع المعارف الدنيوية في الاقتصاد وشؤون المجتمع وسياسات الدول وأساليب الحكم.

ولا زلت أقول إنك عندما تريد أن تواجه فكرًا يخالفك عليك أن تمتصَّ كلَّ ما لديه من إيجابيات تطبيقية في الفروع المختلفة للمعارف وأساليب العمل والنشاط، وإلا لن تستطيع أن تكسب في هذه المواجهة، أو على الأقل ستكلِّفك جهدًا شاقًّا ودهورًا متطاولة.

والعلمانيون بعضهم من الدعاة الذين يتَّخذون مواقف علمانية للدعوة لها دون نظر للشأن التطبيقي وآثاره، هم لهم موقف من الفكرية الدينية والفكرية الإسلامية يريدون بالدعوة إلى نقيضها أن يُجنِّبوها، وهؤلاء يواجَهون بالعمل

الدعوي والفكري، ممَّا يدخل في مفهوم الدعوة للفكر الإسلامي.

هؤلاء فئة، وهناك من العلمانيِّين من يجمع بين هذه الفكرة العامة وبين خبرات تنظيمية وتطبيقية، وهؤلاء يربطون بين ما لديهم من وجوه إصلاح وتطبيق حميد في الشؤون الحياتية اليومية وما بين فكرهم الفلسفي الخاص بفصل الدين عن الدولة. وهم يعملون في المجال السياسي والمجالات المهنية المتعدِّدة. وهؤلاء يتعيَّن في التعامل معهم أن يكون تعاملًا سياسيًّا بمعنى أن ننظر في الشأن السياسي والاجتماعي والاقتصادي العام ونضع أهدافنا ومقرَّراتنا بشأنها، ونتعامل معهم في هذه الشؤون. وهنا سيكون ثمة حوارات سياسية واجتماعية تنشأ وتؤدِّي إلى تبيُّن ما يمكن الاستفادة منه من خبراتهم الحياتية وما يمكن التقارب بشأنه في هذه الشؤون، إمَّا بأن يدركوا أن الشؤون الحياتية مراعاة في الجانب الإسلامي بالضبط كمراعاتهم لها، فيستطيعون حينئذ التمييز بين الموقف الفكري الفلسفي وبين الموقف الحياتي، أي يستطيعون التمييز بين التشكُّل الدعوي لهم وبين التشكُّل الحياتي. وإمَّا أن يدركوا على الأقل أن الموقف الرابط بين المرجعية الإسلامية والشأن الحياتي لا يشكِّل خطرًا على مواقفهم الإصلاحية الحياتية؛ وتذهب بذلك حجَّتهم في الفصل بين الدين وشؤون الحياة.

وهذا أمر يتعلَّق بالشأن السياسي وبالعمل السياسي، فيكون النقاش مع هؤلاء ليس في أصل فصل الدين عن الدولة أو ارتباط الدين بالدولة، ولكن يكون في شؤون البرامج الحياتية والنظر إلى أوضاع الأنشطة الحياتية واتِّخاذ المواقف الإصلاحية بشأنها، وأنا في هذا أَصْدُرُ عن فكرة أساسية، وهي أن ذوي التوجُّهات الإيمانية المتعلِّقة بالجوانب العقيدية والمرجعية لا تجري مناقشة بينهم في هذا الشأن، أي في شأن المرجعية من حيث هي قيم ومعان مجرَّدة ومطلقة، إنما يجري في الأثر والآثار التي نراها في الشؤون الحياتية مرتبطة بهذا التشكُّل المرجعي، ويكون النقاش بين المختلفين في هذه المجالات التطبيقية.

أما الخائفون من الديمقراطية من الإسلاميين، فمواقفهم تتعلَّق بالصدور عن الفكرية الإسلامية لدعم مواقف الدولة الاستبدادية، وهؤلاء يواجَهون بالعمل السياسي الإسلامي، الذي يعمل من أجل تحقيق الديمقراطية في وجوه الأنشطة المختلفة وفي علاقة التشكُّلات الأهلية بالدولة، وفي تشكُّل الدولة نفسها من خلال المرجعية الإسلامية، وهذا يكون أقوى ردٍّ على الاتجاه الأول، فالعمل السياسي الشعبي/ الأهلي المقاوِم للاستبداد يكون خير ردٍّ على هؤلاء.

وأيضًا نواجههم فكريًّا... أنا لا أريد أن أفصل بين الجانب الفكري والجانب السياسي، ولكن أريد أن أميِّز بينهما من حيث التخصُّص المهني لكلٍّ منهما. فلكلٍّ منهما رجاله وخبراته وأساليب عمله. فليس الأمر فصلًا بينهما إنما هو تمييز يتعلَّق بالخبرات. ففي السياسة يمكن أن تقبل التحالفات مع من يختلفون معك في الفكر العام طالما أن هناك مساحة من المشترك العام في المجال السياسي، باقتناع منك واقتناع منهم. الموقف عندنا من إسرائيل مثلًا يجمع بين الوطني الإسلاميِّ والوطني العَلماني، والموقف المضاد يجمع الآن بين خليجيِّين ومغتربين علمانيِّين... على سبيل المثال.

بالنسبة للصوفية والسلفية، فمجال التعامل معهما يكون من خلال الدعوة أساسًا، إلَّا أن يظهر موقف سياسي أو نشاط سياسي صادر عنهم فنتعامل معه من خلال المواقف السياسية.

أمَّا المؤسسة الدينية للدولة فهي طبعًا تعبِّر عن الدولة فيما تتَّخذ من مواقف، وهذه يجري التعامل معها في المجال الدعوي أيضًا بشأن ما تصوغه من قيم مرجعية صحيحة أو غير ذلك، ومواقفها السياسية تكون من خلال الأثر السياسي وكشف ما يتعلَّق بما يخدم الدولة من هذه المواقف وإظهار الموقف الإسلامي، فتُستخرج منه مواقف سياسية مختلفة حسب الظروف التي تظهر.

وهذه القواعد تطبق على الحالة المصرية وغير المصرية...

نتذكَّر مثلًا موقف الإخوان حين قبلوا المادة (٢١٩)[١] في الدستور بضغط من السلفيِّين، وهم أنفسهم الذين تنازلوا عن هذه المادة بعد الانقلاب العسكري وتعديل الدستور سنة ٢٠١٤ وبرَّروا ذلك بأنها ليست مهمة. هذا الموقف كان مقصودًا به فيما يبدو توريط الإخوان لصالح المعارضين لهم، ووقع الإخوان في هذا الأمر لأن هذه المادة نُسبت إليهم هم. بهذا كان استخدامًا للدعوة لأسباب سياسية، وكان ينبغي على الإخوان ألَّا يخضعوا للابتزاز. من هنا فالداعون للمادة (٢١٩) استخدموا الدعوة للضغط السياسي، وقبلها الآخرون وأضرَّتهم سياسيًّا. ولا نحب أن نتكلَّم عن الأشياء خارج سياقها.

هنا الفصل بين العمل السياسي والعمل الدعوي هام جدًّا يحدِّد لك في السياسة ما هي القوى السياسية التي تحتاج في هذا الوقت لأن تقدِّر قوَّتها ومواقفها ومن يمكن أن تتحالف معهم منها ومدى ما يمكن... وهنا تظهر الخبرة السياسية في مثل هذه المواقف... يعني مثلًا السلفيون يواجهون الإخوان في مجال الدعوة، وفي مجال السياسة يختلف الأمر، لأنه كانت لهم قوة سياسية متميِّزة عن غيرهم، لا بد أن يُعرف ما قدر حسابها؟ وهل يعملون بعيدًا عن القوى السياسية ذات الأثر أم لا؟ وهل هم فصيل واحد من حيث العمل السياسي؟

لقد تبيَّن بعد ذلك أنه قد تعدَّدت فصائلهم السياسية بين مؤيِّد ومعارض لمواقف معينة. فالجمع الذي يشير إليه هذا اللفظ العام (لفظ السلفية)؛ هو يشير إلى لفظٍ دعوي أساسًا، وعندما ترجم إلى الحياة السياسية الواقعية أصبح وحده هكذا غير واضح ولا كاف للتمييز بين المواقف التي اتَّخذها السلفيون وتعارضت بعضها

---

(١) تنص المادة ٢١٩ من دستور ٢٠١٢ على تفسير «مبادئ الشريعة» المنصوص عليها في المادة الثانية من الدستور، ونصها: «مبادىء الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، فى مذاهب أهل السنة والجماعة».

مع بعض. وهذا مثل أطرحه الآن في سياق الحديث للتمييز بين الدعوي والسياسي.

والعلمانيون العمليون فيهم كفاءات، ولا أطلق هذا الوصف، بل قلت إن منهم دعاة وهم خارجون عن شأن الحديث في المجال السياسي، ولكنهم يواجَهون بالعمل الدعوي... ومنهم كثيرون لديهم حسٌّ ديني وحسٌّ إيماني ولكنهم لا يجدون مواقف إصلاحية حياتية ترضي تخصُّصاتهم المهنية والعملية في المجالات الحياتية، وتتبنَّاها تنظيمات ذات مرجعية إسلامية. وهؤلاء هم من كنت أشير إليهم في حديثي الحالي. وأزعم أن هؤلاء حجمهم كبير، وأنهم مؤمنون، وأن موقفهم الإيماني لا شبهة فيه، ولكنهم لا يرون تشكُّلًا سياسيًّا يجمع بين هذه المرجعية الإيمانية، وبين من يجيب عن المشاكل العملية الراهنة في الشأن الوطني العام الاجتماعي والاقتصادي وغيرها.

أنا لا أتكلم عن المهنيِّين في الدولة وحدهم، المهنيون في الدولة قد تكوَّن لديهم كثير من المزايا التخصُّصية المهنية، لكن نظام الدولة عندنا -كما كتبتُ في كثير من الكتابات- نظام استبدادي، وهم يعملون في إطار استبدادي ويُحسبون على هذا النظام الاستبدادي، وعندما أتكلَّم في هذا الحديث الآن، أقصد المهنيِّين عامةً، وأنت تجد أن هؤلاء المهنيِّين في عمومهم في النقابات المهنية المختلفة مثلًا تجدهم قابلين للفكر الديمقراطي، وقد كانوا ينتخبون في نقاباتهم من يمثِّلهم من الإسلاميِّين، أمَّا المهنيُّون في الدولة فكنت تجدهم ينتمون للدولة، وينتمون في الوقت ذاته لنقاباتهم المهنية، وهم في الدولة يمنعون التشكُّل الإسلامي للتنظيمات والأحزاب وغيرها، وفي ذات الوقت يشاركون في اختيار الإسلاميِّين في التشكُّل النقابي، لأن موقف الدولة الاستبدادي كان يجعل هؤلاء يتقبَّلون صاحب الدعوة الإسلامية في المجال النقابي، لكنهم يرفضونه في المجال السياسي.

عندما كنت أتكلَّم عن التمييز بين السياسي والدعوي أقصد ألَّا نثير مشكلات من هذا النوع، والتي يجب أن تُفهم في ظروفها الآنية الاجتماعية والاقتصادية في

وقت حدوثها، لأن هذا ما تقبله السياسة، أنا هنا أشير إلى أمثلة... وكلها أريد بها أن أوضِّح أن هناك فارقًا بين الجانب السياسي والجانب الدعوي.

في الجانب السياسي بعد ثورة ٢٥ يناير كتبت أحدِّد التشكُّلات السياسية التي كانت قائمة وقتها، وأولها- جهاز الدولة، لأن له موقفًا سياسيًّا وتكوينًا سياسيًّا استبداديًّا وله قوته وأثره، والإعلام -هو التشكُّل الثاني- وله قوَّته وأثره، والحركة الشعبية ثالثًا لها قوتها، وأردت بذلك أن أوضِّح أن القوة في الحركة الشعبية قوة إسلامية، وفي الدولة تنظيم سياسي استبدادي، والإعلام يسيطر عليه العلمانيون. ومن حيث الدولة والانتخابات التي تجري ذكرتُ أن هناك قوى يتعيَّن أن ننظر إليها في تشكُّل الدولة الآني ساعتها: قوى منتخبة أتتْ بها انتخابات حرة نتجتْ عن ثورة ٢٥ يناير، ولكن هناك قوة الدولة وجهازها المستبد، كما أن هناك الإعلام وأثره... ويتعيَّن إدراك القوة النسبية لكلٍّ من هذه التكوينات، وكيف يتعامل بعضها مع بعض. هذا نوع من أنواع التقدير السياسي يختلف أو يتميَّز عن وجوه التقدير الدعوية المتعلِّقة بالجوانب الفكرية البحتة.

◄◄ هل من تدرُّجية في تطبيق الديمقراطية مراعاة لتلك المخاوف...؟ وهل نحتاج إلى مراحل في المضيِّ نحو الديمقراطية خطوة خطوة مراعاة للاختلافات والتكوينات القائمة ودعاواها؟

لا أعرف... مهما تكلَّمت عن الخلل في رؤية وسلوك الحركات الإسلامية من حيث التعصُّب، فثمَّة تعصُّب مواجِه له وعلى ذات الدرجة من التعصُّب من جانب الفكر الوافد أي الفكر العلماني، ومهما قلنا عن الديمقراطية فهي تواجه تعصُّبًا استبداديًّا يقوى ويشتد في كل حين ولا يقف عند حد، وتجربة ٢٥ يناير وما تلاها تؤكِّد هذا الأمر. وهو أنَّنا نواجه تعصُّبًا استبداديًّا لا يريد أن يتنازل عن قيد أنملة، بل بالعكس يزداد عتوًّا.

وأنا معك في فكرة المراحل، وتكون بحسب الإمكانات المتاحة، لأننا مرتبطون بالإمكانات المتاحة.

هل ثمة استثناءات في تطبيق الديمقراطية؟

المهم في الديمقراطية: ما الذي ستسفر عنه.

ما ستسفر عنه ألا تحتكر الدولةُ التكوينَ المؤسَّسيَّ الذي يعبِّر عن الناس، وأن تكون هناك إمكانية حقيقية وفعلية لتشكُّل تنظيمات مؤسَّسية أهلية سياسية واجتماعية مستقلَّة عن الدولة ومستقلَّة في نشاطها، بحيث تعبِّر عن جماعاتها واتجاهاتها الفكرية والسياسية والاجتماعية. وتكون لها إمكانيَّات المشاركة في اتِّخاذ القرار العام بموجب قوَّتها السياسية الشعبية وبموجب ما تُقِيم من تحالفات بين بعضها البعض وما ينعكس من ذلك كله على سياسات الدولة.

وبهذه الصورة وبهذا الإطار العام فإن البلاد قد تخضع لأزمات ومشكلات سواء اقتصادية أو سياسية أو غيرها في ظروف قائمة أو تحدٍّ من ضغوط الداخل أو الخارج عليها، وهذا كله يكون مجالًا للتوافقات بين الاتجاهات المختلفة المستقلَّة بعضها عن بعض، والمعبِّرة حقيقة عن المصالح المتعدِّدة وعن وجهات النظر المتباينة. وأية أزمة تحدث وتكون مجالًا للحوار أو الصراع بين هذه التكوينات ينحسم ديمقراطيًّا طبقًا لما ترى الغالبية.

الديمقراطية تعني المشاركة، والمشاركة أوجب ما تكون عند الأزمات.

ألا يمكن أن تكون الديمقراطية ضارَّة في بعض الأحيان كما حدث في موقف مدحت باشا في تركيا في القرن التاسع عشر كما سبق أن ذكرت؟

يستحيل أن تكون (الديمقراطية) ضارَّة، وتاريخنا كله يدلُّ على أنه ما من ضرر أتانا إلا عن طريقة الاستبداد الذي تنفرد به شخصية سياسية أو نخبة سياسية واحدة، تنفرد بالتقدير والحساب والتقرير على حساب شعب كامل

ومستقبل بلد كامل.

كيف يأتي الخطأ...؟! الجماعة تتشاور بعضها مع بعض، أم استبداد فرد أو جهة من ذويه... واحتمالات الخطر كيف تأتي؟!

كنت أقصد في موضوع مدحت باشا (كما ذكرتُه في بعض ما كتبت) أنه لم يكن جادًّا في مطلب الديمقراطية، إذ كان ما يريده باسم هذا الشعار أن يفتح مجالًا للتدخُّل الأجنبي باسم الديمقراطية... لم يكن الحديث عن جدوى وفائدة الديمقراطية في مثل هذا الظرف، إنما كان عن عدم جدية هذا الطلب ممَّن طلب في هذا الوقت، وأنه كان يقصد به أن يستخدم شعارًا صحيحًا لهدف غير صحيح... ولذا أسميناه «الإصلاح الضال».

هل كل مقابل الديمقراطية هو استبداد؟

النظام الذي تمارس فيه القوة أو السلطة بالتقرير من جهة واحدة فتنحصر في فكرها الخاص ومصالحها الخاصة وتعتبرها هي مصالح الشعب كله والوطن كله دون إدراك لحقيقة الصوالح المطلوب رعايتها للبلد كله وللشعب كله على المدى الطويل... هذا هو الاستبداد... أمَّا فكرة الديمقراطية فنُحلِّلها إلى عناصرها:

١- القرارات جماعية لا فردية.

٢- تنبني دراساتها وقراراتها من خلال هيئات مستقلَّة بعضها عن بعض، ولا يملك بعضها على بعض إمكانيات الإنشاء أو الإزالة أو الانضواء، وأن يكون العاملون منها وفي قياداتها ممَّن يتداولون مناصبهم ولا ينفقون فيها أزمانًا طويلة يُخشى معها من توحُّد النَّظر الذاتي للصالح الذاتي مع الصالح العام والنظر العام.

الفكرة الديمقراطية هي تنظيم للجماعية، لأن الصالح العام صالح جماعي... نعم الشعب ليس دائمًا على حق... جلَّ من لا يخطئ، أمَّا الفرد بفردانيَّته فهو وحده دائمًا ليس على حق... الديمقراطية قد تخطئ، أما الاستبداد فهو خطيئة بلا شك.

⏮ هل بالديمقراطية وحدها ينجح نظام الحكم؟

هي أساس من أسس النجاح، ولا نجاح بدونها. هي شرط ضروري لكنه غير كاف وينبغي أن يُستكمل بما تحتاجه الأمور في كل حين من مكمِّلات حسب الظروف والأوضاع. مثل: الانتماء، والمرجعية، والمشروعية، والفاعلية، والعمل... وغيرها. لكن الديمقراطية هي التي ستكشف كلَّ ما يعتور الشروط الأخرى من نواقص أو آثار سلبية.

⏮ كيف نرسِّخ الديمقراطية في بلادنا ولو على المدى البعيد؟

فلنلجأ في مثل هذه القضايا لا إلى المفاهيم العامة ومواقف المتلقِّين لها مع اختلاف أساليبهم في التلقِّي أداءً أو محايدةً أو معارضةً أو موافقةً... ننظر في المسألة من حيث عناصر تكوُّنها، أنا أدعو إلى حرية العمل الأهلي وتشكُّلاته وتنظيماته المجتمعية في مجالات الاقتصاد والمجتمع والنقابات والجمعيات الأهلية ذات الخدمات الاجتماعية والفكرية والأحزاب... فلنتكلَّم في هذه الأمور ونتَّفق عليها، نتكلَّم مثلًا في ضوابط الاقتصاد ويكون معنا أهل الخبرة من حيث وجوه ما نرغب فيه من نفع وما نريد أن نتجنَّبه من أضرار، ونتكلَّم في الصياغات المختلفة التي تتعلَّق بحقوق الفقراء والمساكين والمياسير والأغنياء وحدود ما نريده في هذا الشأن، نتكلَّم في هذه الأمور وبهذا الأسلوب ونترك الصياغات الفكرية العامة -فيما ينظر إليه البعض ممَّا يتعلَّق بتضارب أو توافق- نترك هذا المجال للكتابات الفكرية والدعوية لنصل بها عن طريق الحوار إلى الصياغات المناسبة التي تجمع ولا تفرِّق.

⏮ هل قدر مصر هو الاستبداد والاستبداد العسكري على وجه الخصوص؟ وكيف يتعامل معه المدنيون إذا كان قدرًا محتومًا؟

الاستبداد لا بد أن يكون فيه الجيش. حسني مبارك لم يشعر أنه انفرد تمامًا إلا

بعد تنحية «أبو غزالة»، والملك فاروق كان يتكلَّم عن سلطته في الحكم كـأحد القوى الثلاث (الملك - الإنجليز - القوة الشعبية/ الوفد) وكان يمارس سلطته على الدولة عن طريق الجيش. لأن جهاز الدولة فيه المدني وله مكانه، ولكن أكثر قوة منظمة هي الجيش. علينا أن نحسب قوة الكيان ليس بالمشاعر إنما بمدى الانضباط التنظيمي.

والقوة السياسية لا تصير قوة أساسية إلا بقوة التنظيم، وتحتسب قوتها التنظيمية بعنصرين: الانتشار والانضباط... وهذا يؤثِّر في مدى قوَّتها وفي الإجـراءات التي تتَّخذ والقدرة على تنفيذها... فكان الجيش دائمًا أكثر قوة منضبطة... ولهذا فهو العمود الفقري لجهاز الدولة.

ومن معالم الاستبداد الواعي أن يؤمِّنَ المستبد مَنْ يعملون معه وتحت قيادته المستبدة، لأن الاستبداد بدون ولاء قوي لمن يعمل بواسطتهم المستبد يؤثِّر على الثقة فيما بينه وبينهم، والمستبدُّ لا يضمن ولاءهم القوي إلا بتأمينهم... وإحساسهم بأنه لن يغدر بهم لسببٍ ما (عبد الناصر نموذجًا).

⏮ وأين كانت القوى الأخرى في عهد مبارك؟ والتي ظهرت بعد الثورة تطالب بمكان في السلطة ولو بغير الديمقراطية؟

المشكلة الأساسية أننا لم نستطع أن نصل إلى إيجاد تيار أساسي، وهو لا يعني تنظيمًا واحدًا، وإنما إدراك القوى المختلفة لما هو مشترك عام جامع بينها وبين بعضها البعض... جميع القوى الموجودة تمامًا -لا أقول فشلت في الوصول إليه- ولكنها لم تنجزه، وأظن أنها لم تهتمَّ بإنجازه أيضًا والسعي إليه، وإنما انشغلت بما أرهقتها وأشغلتها به قوى الاستبداد من صراعات فيما بينها، وتركيز على نقاط الاختلاف بين بعضها البعض.

التنظيم... فكرة طيبة، لكنها لن تستطيع أن تكون قوة فعلية إلا بقواعد

العمل التنظيمي ولا أقول تنظيمًا واحدًا فهذا مستحيل... بل هذا غير مرغوب فيه لتنوُّع الاتجاهات فيما بيننا، ولكن التحالفات يمكن أن تقيم بين التنظيمات عملًا مشتركًا عند اللزوم. ويمكن أن نستفيد في ذلك من كل معاني «التنظيم» وإمكانياته الحديثة -ومنها الإلكترونية- بلا شك.

◄◄ ما رأيكم في مقولة المستبد العادل؟ وهل تنطبق على عبد الناصر على نحو ما وردت إشارة سابقة؟

عبد الناصر من الناحية الاجتماعية كان عادلًا وكان يقف مع صالح الضعفاء ويعمل على تحقيقه، وكان ضدَّ سيطرة نخب معيَّنة على حساب الصالح الشعبي وعلى حساب الضعفاء... ولكن كلَّ ذلكٍ تمَّ بأساليب استبدادية، بعيدة تمامًا عن مشاركة الناس بتكوينات وتشكيلات حرَّة وبعيدة عن سيطرة الدولة... ومع ذلك انهار كل ما صنع من سنة ١٩٥٢ إلى ١٩٧٠ وألغاه خلَفه الذي عيَّنه هو بنفسه نائبًا له قبل وفاته، ألغاها كلها أو بدأ في إلغائها وشقَّ الطريق لإلغائها وإنهائها تمامًا من سنة ١٩٧٤ حتى ١٩٨٠ وصرنا إلى ما نحن فيه الآن من ضياع سياسي واقتصادي واجتماعي.

◄◄ هل ينبغي التمييز بين الفرد المستبد والدولة المستبدة...؟

عندما نتكلَّم عن المستبد لا نتكلَّم عنه كفرد، تكوينه الشخصي يجعله مستبدًّا، هذا جانب، لكنه ليس كافيًا لاستبداد نظام وتكوين مؤسِّسي له رجاله وله خبراته وأساليبه في العمل، والمهنيون لهم خبراتهم في هذا الشأن عندما يتعاملون في الدولة، هناك صياغة في القوانين، هناك تحديد لأوضاع المؤسسات المختلفة واختصاصاتها، هناك خبرات مهنية في هذا الشأن.

قد كان يكون سهلًا على الناس أن تعزل المستبد لو كان فردًا... وقد سبق أن ذكرتُ أن الرئيس يخضع لمرؤوسيه حين يتحكَّمون به في نقل المعلومات وإعداد

الدراسات ثم تنفيذ القرارات... وهذا يدل على أن الاستبداد ليس سلوكًا فرديًّا، إنه نظام وفكر وتكوين إداري بخبراته.

◄◄ ما رأيكم في مقولة إن الشعب المصري غير معنيٍّ بالديمقراطية؟

مصر ليس فيها طوائف بالمعنى الذي عرفته جماعات سياسية أخرى مثل لبنان مثلًا، وليس فيها تكوينات قبليَّة ممَّا عرفته بلاد أخرى، وبذلك فإن التكوينات التقليدية التي تتكوَّن تكوينًا أهليًّا وتكون لها قدرات إدارة ذاتية في إطار الجماعة الوطنية العامة ليست موجودة في مصر، وأظن أن السبب في ذلك هو السبب المعروف تقليديًّا من القديم وهو النيل، مورد مائي وحيد وأرض منبسطة والانتقال فيها سريع فيسهل التحكُّم بها، وغزاها الأجانب بسهولة، واتصالاتها عبر تاريخها حتى قبل المواصلات الحديثة سهلة ميسَّرة، من أسوان جنوبًا إلى البحر المتوسط شمالًا، بحكم أن النيل ليس مجرَّد مورد مياه وحياة، وإنما هو أيضًا وسيلة مواصلات بين جنوب مصر وشمالها.

ولذلك قديمًا وقبل القرن التاسع عشر كان هناك أمران مهمَّان في التكوين المؤسَّسي يخفِّفان من وطأة هذه الحالة: أن الشريعة الإسلامية كانت هي المطبَّقة وهي مصدر التشريع، ومن ثمَّ كان التشريع يصدر من العلماء بصرف النظر عن كون الدولة هي التي تعيِّنهم أو لا تعيِّنهم. وكانت الدولة خاضعة لتشريعٍ ليس من صنعها، فالفكر التشريعي لم يكن في يد من تعيِّنه الدولة إنما هو في يدِ من يعْلَم، والقول قول العالم بحجَّته وبأنصاره وتلاميذه، فكان هذا يخفِّف من سلطة الدولة، وكان هو السائد في البلاد الإسلامية بعامَّة، بغضِّ النظر عن استخدام الحكام والسلاطين للعلماء أحيانًا.

وفي هذا الإطار تشكَّلَ أمران:

١) الحركات الصوفية: وهي تنظيمات وتشكيلات تنظيمية لها قيادات محلية

ومركزية وتتَّصل بالناس في قراهم وحواريهم عن طريق رجالها وتلك إرادة ذاتيَّة متميِّزة عن إرادة الدولة، وهي لا تقوم بوظائف عباديَّة وحسب، إنما تقوم أيضًا بطبيعة تكويناتها التنظيمية مقدِّمة مهام تعليمية كإنشاء الكتاتيب وهيئات التدريس في المساجد، وكذلك جمع الزكاة والصدقات ومعاونة المحتاجين... وكان يساند هذا الأمر النظام الثاني.

٢) نظام الوقف: وهو مصدر تمويل من الأعيان ثابتة المصارف لوجوه خير كثيرة ينصُّ عليها الواقف، وتتحقَّق من خلال هذه التكوينات الاجتماعية. فكان ثمة مصدرية غير رسمية لأصل التكوُّن التشريعي، وكان يشكِّل تنظيمات تستهدف هذا التكوين لا تنتمي إلى الدولة، وكان هناك مصدر تمويل يروي هذه الأنشطة للتكوينات لا يستند إلى الدولة.

كان هذا يؤدِّي إلى ما نسمِّيه اليوم «التكوين الديمقراطي»، ثم أُهمل هذا وضعف ثم ذهب مع مركزية الدولة الحديثة بما استمدَّته من أنظمة وأساليب إدارة مركزية وأجهزة جعلتها تحلُّ محلَّ المجتمع وتدير هذه الأنشطة دون شريك لها في ذلك.

وقديماً كانت الحركات الوطنية تظهر من خلال المرجعية الإسلامية، وبقيت هكذا حتى عهد الحزب الوطني ومصطفى كامل ومحمد فريد في بداية القرن العشرين وكانت كذلك في سائر البلاد الإسلامية.

ثم مع الحرب العالمية الأولى انتهى ذلك الأمر وظهرت حركات وطنية علمانية، أو بالأقل حركات وطنية لا تستند إلى الإسلام كمرجعية لها في خطاباتها الوطنية.

ومن هنا انفصل الهدفان فيما أتصوَّر بعضهما من بعض وحدث ما حدث، فلا الديمقراطية تأتي مع حكم استعماري لبلادنا، ولا وطنية تأتي وتستمر في غير مشاركة شعبية فعَّالة ومستمرَّة ومضمون بقاؤها.

حكَّام العرب هل هم متغربة؟

هم يستفيدون من النخب الفكرية... الحكَّام رجال سياسة وليسوا مثقَّفين، ولكن يجدون من يخدِّم عليهم من النخب المؤمنة بالفكر الغربي الوافد.

ولذلك هناك نوع من التحالف الوثيق بين دعاة العلمانية الآخذين من الفكر الوافد الغربي، وبين الحكَّام المستبدِّين في بلادنا... هؤلاء يخدمون فكر النخبة العلمانية المتغرِّبة، والمستبدُّون يستخدمونهم ضدَّ الفكر السائد في المجتمع.

وهذا الأمر وجد أوضح صوره عندنا في مصر في الفترة من فبراير ٢٠١١ حتى سنة ٢٠١٣، فالتحالف بين النخب الثقافية الداعية للعلمانية وبين قوى الاستبداد في الدولة هو تحالف موجَّه ضدَّ الجماهير الشعبية.

ما بعد ١٨٨٢ تمَّ تخدير الشعور الوطني... هل هذا قابل للتكرار في سياسات السلطة ما بعد ٢٠١٣؟

أولًا تصعب الإجابة عن السؤال لسبب منهجي... عندما تكلَّمت في الماضي عن دخول الإنجليز مصر، كنت أتكلَّم عن واقعة تاريخية مكتملة الأركان والنتائج، كنت أتكلم عن الحدث من خارجه بعد أن أخذ سياقه التاريخي واكتملت أركانه وانتهت بشكل كامل، وكنت أستطيع أن أحكم عليه بشكل يرضيني أو يشعرني بقدر من الصواب لما انتهى إليه تقديري. أما الآن، فنحن في قلب حدث لم يكتمل بعد ولم تظهر آثاره بعد، لا الحدث اكتمل ولا ردود فعله ظهرت بالطاقة المتوقَّعة، ولذلك فنسبة الخطأ في تقديري تكون أكثر. وهناك فرق بين تعليقي على الحدث بعد اكتماله ومن خارجه، وبين تعليقي على الحدث أثناء جريانه ومن داخله. أنا -الحقيقة- في كتاباتي التاريخية كثيرًا ما كنت أحاول أن أنظر إلى الحدث بنظرتين: أقرأ عنه كما كتب عنه المؤرخون، أي بعد اكتماله ومن خلاله، وأعود إلى الصحف القديمة التي كانت في وقته لأقرأ فيها لأرى الحدث أثناء اكتماله ومن داخله،

فتتوافر لي النظرة الخارجية والنظرة الداخلية في نفس الوقت.

أما الآن فنحن في قلب الواقع وفي قلب الحدث، وأظن -وأرجو ألا يكون هذا تفكيرًا بالتمنِّي- أننا لسنا في ذات الحالة أيام دخول الإنجليز مصر بعد هزيمة الثورة العرابية، لأننا نواجه الثورة المضادَّة بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح، بمعنى أن ثورة ٢٥ يناير كانت ثورة تركَّزت في «المطلب الديمقراطي»، أي أن يكون للشعب -بتكويناته الأهلية- دور في المشاركة في الحكم على غير ما كان الحال خلال الأعوام السابقة على ذلك منذ العام ١٩٥٤ على وجه التحديد، وتتميَّز ثورة ٢٥ يناير بأنها «ثورة ديمقراطية» بحتة فيما أظن أو فيما أؤكِّد، لأن مصر كانت استقلَّت وليس فيها احتلال أجنبي كما كانت الثورات السابقة ١٩١٩ و١٩٥٢، وحتى ثورة عرابي كانت ثورة «مصر للمصريِّين» بالمعنى الوطني والديمقراطي في ذات الوقت، فلم تكن أهدافها خالصة للديمقراطية، وحتى ثورة أو ما يمكن أن نسمِّيه ثورة ١٨٠٥ لاختيار محمد علي -وقد نشأت القوى الوطنية فيها في أعقاب إخراج الفرنسيِّين- فقد كان فيها جانب الاحتلال الأجنبي السابق (في حشدها على الأقل)... أما ٢٥ يناير فكانت ديمقراطية موجَّهة لنظام الحكم المصري وأسلوبه الاستبدادي وما أدَّى به من كوارث نعانيها في كل المجالات حتى في الجانب الوطني... لأن إسرائيل هي المهدِّد الإنساني لمجتمعاتنا وللوطنية في بلادنا... ما ضعفنا أمامها إلا من خلال التحكُّم الاستبدادي من هزيمة ١٩٦٧ وما لحقها أيام السادات من تسليم بالوجود الإسرائيلي، فأصبحت ٢٥ يناير تمثِّل الهدف الديمقراطي الأساسي وليس لها هدف آخر، وهذا ما تجمَّع عليه الشعب المصري وقتها وطالب بما طالب به، حتى (عيش - حرية - عدالة اجتماعية - كرامة إنسانية) كانت الحرية هي الرابط بين العيش والعدالة الاجتماعية، وهذا بالضبط هو ما انقضَّتْ أجهزة الدولة السيادية عليه وأنهتْه سنة ٢٠١٣.

ولا يزال ما شهدناه بعد ذلك يؤكِّد هدف الديمقراطية كهدف لن يكون لمصر

تقدُّم ولا انتعاش ولا نهوض ولا اقتصاد ولا عدالة اجتماعية إلا بإنجازه، وأظن أن هذا المعنى لا يحول بينه وبين الناس الآن إلا فقدان القدرة على التنظيم الأهلي القادر على الفعل الملموس.

ما الإشكال داخل المصريين فيما يتعلَّق بعلاقتهم بالدولة؟

الإشكال أن الدولة لها وجود محسوس وقوي في إدارة المجتمع، وأنها دائماً هي المؤسَّسة التي لا غنى عنها في إدارة الشأن المصري. وهذه الفكرة قديمة وموجودة في مصر دائماً... والمشكلة ليست في وجودها (الدولة) ولا في مشاركتها الكبيرة في شؤون الحكم وإدارة المجتمع، ولكن المشكلة فيما ترتَّب على هذا الوجود في عشرات السنين الماضية -أقصد من سنة ١٩٥٤- من استبداد وأن تكون هي القوة الوحيدة في المجتمع دون غيرها، وأن تبطش بكل ما يوجد في المجتمع من تنظيمات أخرى مستقلة عنها تستند في وجودها إلى الإرادة الشعبية بتشكيلاتها المختلفة... هذه هي المشكلة.

والدولة عندما تستبد تنفرد بها السلطة العليا انفرادًا كاملًا، فتصبح معلَّقة الإرادة بالحاكم الفرد المطلق. وقديماً قلت ولا أزال أقولها لعشرات المرَّات... إنه عندما يكون الناس أفرادًا فسيكون الحاكم فردًا.

والعجيب أن الحاكم الفرد يدرك هذه الحقيقة، ولذلك يحرص دائماً على أن يبقى الناس أفرادًا كمهمَّة أولى لديه دائماً، ونرجو أن يدرك الناس هذا الأمر أيضًا وأن يعرفوا أن تجمُّعهم التنظيمي هو القادر وحده على أن يُعيد للدولة تمثيلها للجموع، وخضوعها لإرادة الجموع.

الخروج من دائرة المثقفين إلى الناس عمومًا... كيف؟

هناك ثلاث فئات في مصر:

- الصحفيون.

- أساتذة الجامعة.

- القضاة.

عملهم فردي... بعكس المهندس مثلًا، يعمل مع آخرين يكمِّلون شغل بعضهم البعض... فذاتية الشخص تقوى مع العمل المهني الذي يقوم به... بنوع العمل... فهناك أعمال تتمُّ بالجهد الفردي كأساتذة الجامعة مثلًا أو الصحفيِّين، كل يعمل وحده وباسمه، وإنتاجه من أوله إلى آخره يقوم به منفردًا، والقاضي إلى حدٍّ ما، رغم أنه يعمل في دوائر خماسية أو ثلاثية إلا أنها دوائر محدودة وضيِّقة جدًّا، والعمل الفردي بهذا الشكل والاكتفاء به يؤدِّي إلى نوع من أنواع التضخُّم الذاتي أو الاكتفاء الذاتي لدى صانعه. هذا يختلف عن عمل العامل أو الفلاح أو عمل المهندس... أو حتى عمل الطبيب الجرَّاح مثلًا، لأن عمل كلٍّ من هؤلاء غالبًا ما يكون مرتبطًا ولا يكتمل العمل إلا باجتماع جهود متعدِّدة يشيع فيها كل جهد فردي، ولذلك فمشكلة المثقَّف أن تجربته بالأساس تجربة فردية وهو يقرأ ويكتب ويتداول مع عناصر محدودة تختلط فيها العلاقات الشخصية بالأداء المهني، ولذلك فالذاتية الخاصة بكل منهم ونحن منهم تجدها أحيانًا عائقًا في سبيل الاندماج في جماعات أوسع.

ويكفي مثلًا أن ننظر إلى «حركة كفاية»، و«الجمعية الوطنية للتغيير»... وأمثالهما من التشكُّلات التي نشأت منذ حوالي ٢٠٠٥، كانت تجمُّعات طيبة جدًّا، وكانت تتكوَّن من مثقَّفين ومفكِّرين على طراز عالٍ جدًّا في تخصُّصاتهم وطرحوا أطروحات سياسية غاية في الأهمية، وأدركت مشاكل حقيقية جدًّا، حتى إنهم بعثوا بعثًا جديدًا في الحياة السياسية الثقافية في مصر، ولكنها لم تستطع أن تقيم تنظيمًا أو تحالفًا وتآلفًا شعبيًّا يستطيع أن يقيم عمودًا فقريًّا للتنظيم الواحد، أو تآلفًا بين التنظيمات... في هذا الوقت قامت في مصر العشرات -إن لم يكن المئات- من الاحتجاجات والحركات العمالية في المصانع والشركات من أجل حقوق العمال،

ولكن لم تستطع القوى السياسية هذه أن تشكِّل منها قوى تنظيمية قادرة على العمل المنظَّم في الحياة السياسية عند اللزوم. وكان ما حدث أن هذا الزخم أدَّى إلى ثورة ٢٥ يناير، لكنه لم يجدْ أوعية تنظيمية قادرة على استيعابه والعمل به في سياسات منظَّمة طويلة المدى.

ولكن تعاصر مع هذا النشاط من سنة ٢٠٠٤ إلى سنة ٢٠٠٦ مجموعات كبيرة من حركات عمَّالية تعدُّ بالمئات في مصانع وفي مواقع عمل مختلفة ومتعدِّدة، والغريب أنه لم يحدث أيُّ اتِّصال بين ما كان يحدث في الجانب الثقافي وما يحدث في الجانب الآخر، وظلَّت كلتا الحركتين بعيدة كلٌّ منهما عن الأخرى.

والعمال يناوبون بين الثقافي والسياسي أمام الإسلاميِّين والعلمانيِّين وأمام السياسي والدعوي. فلأن الإسلاميِّين متدرِّبون على «أساليب الدعوة» وليس العمل السياسي والتقديرات السياسية... ولذلك ينتخبهم العمال ثقافيًّا لا سياسيًّا...!! أما العلماني فهو يدعو للعقل ولا يمارس التعقُّل، والليبراليون يدعون للحرية والديمقراطية ولا يمارسونها أو يستعدُّون لها...، كمن «يغني عن الحب ولا يمارسه». فالدعوة السَّواء في المجال السياسي هي: (تعالوا نتبارى في حلِّ المشكلات الواقعية...).

وهنا نعرف، أو أستطيع أن أقول إننا هنا نستكشف سببًا من أسباب ما حدث من فشل لثورة ٢٥ يناير خلال عامين من قيامها.

كيف انطمست الحقبة الليبرالية لصالح مطلقية عبد الناصر بكل هذه السهولة التي يعرضها التأريخ المعاصر؟

عبد الناصر كنا نقول عنه وهو موجود، إذا وافقته وافقته على مضض، وإذا عارضته فعلى مضض أيضًا.

كان لنا هدفان: الاستقلال الوطني وما معه من عدالة اجتماعية، والديمقراطية

التي نعبِّر عنها قانونيًّا في أحكام مجلس الدولة بـ«السلطة المقيَّدة»، لا بد أن تكون السلطة مقيَّدة، لأن إطلاقها هو الاستبداد بعينه. وعبد الناصر في الحقيقة عندما تولَّى حكم مصر بثورة ٢٣ يوليو كانت هناك ثلاث قوى تتداول الحكم أو تشارك فيه ولا تستطيع إحداها أن تسقط واحدة من الأخريين: الوفد وقوته جماهيرية وواسعة، والملك وقوته من جهاز الدولة، وهو قوي، والإنجليز وقوات الاحتلال العسكرية، فكانت هناك ثلاث قوى يمكن أن تسهم في التأثير على الحكم كلها أو بعضها، وكان يجري تداول الحكم بينها، بحيث كلما اجتمعت قوَّتان منهما استبعدت الثالثة، ولا تستطيع إحداها أن تغلب الأخريين. ولكن يجري التداول.

هذه هي الأوضاع السياسية ومشكلاتها.

أتى عبد الناصر، فخلع الملك، وسقطت رأس إحدى القوَّتين وأمسك هو بزمام جهاز الدولة الذي خضع له، وتخلَّص من القوة الثانية في هذا الإطار (الإنجليز)، وألغى الأحزاب وهي القوة الثالثة... فاجتمعت لديه القوة بشكل منفرد ولم يسمح بعد ذلك بأن تظهر قوة أخرى شعبية ولكن في الوقت نفسه -والحق يقال- اتَّبع سياسة استقلال وطني كاملة بكل أبعادها السياسية والاقتصادية والتنموية والعدالة الاجتماعية... إلا أن كلَّ ذلك سقط بموته وألغاه خلفه بنفس أسلوب عبد الناصر، وصُفِّيَتْ تلك المكتسبات بنفس أسلوب تحقُّقها السابق، وهذا ما يجعلنا نستخلص من التجربة أن أيَّ فعل وطني في مصر لكي نضمن صدقه واستمراريَّته لا بدَّ أن يكون ديمقراطيًّا صادرًا عن جماعات وتكوينات مستقل بعضها عن بعض.

معركة الوعي... كيف نديرها؟

الوعي في المجال السياسي يتحدَّد ليس بـ«الانتماء للفكريات العامة» وحدها، ولا بـ«الالتزام العقائدي وحده»، ولا بإشاعة المفاهيم العامة المجرَّدة وحدها، لأن

السياسة مجالها إدارة المجتمع، وإدارة المجتمع تقتضي معرفة مشاكل هذه الجماعة البشرية التي تعايشها وتعاني منها وكيفية معالجة هذه المشاكل وإيجاد الحلول العملية التطبيقية لها، وفهم المخاطر التي تواجه هذه الجماعة وكيفية مواجهتها والسيطرة عليها. وهذا يقتضي النظر في السياسات التطبيقية، كل ذلك يجري من خلال ربطه بالمفاهيم العامة، ولكن المفاهيم العامة وحدها لا تكفي في هذا الشأن. وحتى بالنسبة للمفاهيم العامة فإن مجالها النقاش بين المؤيِّدين والمخالفين لأيٍّ منها بشكل مجرَّد ومطلق، لأن مجال المجرَّدات والمطلقات التي تحكم النظر العام والتصور العام للإنسان -وهي مهمَّة جدًّا- هو الموقف الإيماني والعقيدي والاعتقادي، ومجال هذا الأمر هو الدعوة وليس السياسة، والحوار بشأنه لا يكون حوارًا بين مختلفين، لأن الحوار حول المطلقات الإيمانية، لا يؤتي نتيجة. الحوار أخذ وعطاء، والموقف الاعتقادي يتنافى مع فكرة الأخذ والعطاء، ويتنافى مع فكرة التنازل عن البعض، لأن المطلق المجرَّد لا يقبل التبعيض ولذلك فمجاله الدعوة وحدها، أما المسائل الحوارية فتكون فيما ينتج عن هذا الموقف الاعتقادي من حلول عملية تطبيقية تواجه مشاكل الناس في حياتهم المدنية والحاضرة، وهذا مجاله السياسة، وليس مجاله الحوار الاعتقادي.

علينا أن نميِّز من ثَمَّ بين مجالين من مجالات النشاط الفكري: مجال «المعتقدات» وهذا مجاله الدعوة، كل يسير في طريقه بأساليبه، والمجال الآخر هو «المجال السياسي»، وهذا يتعلَّق بالسياسات التي يلزم أن تواجه مشكلات الناس في حياتهم الراهنة، ويمكن أن يجتمع عليها من هم مختلفون في الموقف الإيماني والعقيدي، وإن اختلفوا في شأنها فسيكون المجال هو مدى ما يتحقَّق به النفع، وهذا ما يلزم به جميع الأطراف. وذلك باختصار، في موضوع الوعي، ينبغي أن نعي أولًا أن لكلِّ مجالٍ من مجالات النشاط الإنساني وسائله وأساليبه. ومشكلاتنا في موضوع الوعي أننا نخلط بين الموقف الاعتقادي وبين السياسات المتَّبعة أو

التي يتعيَّن أن تُتَّبَع، ولذلك نؤكِّد على وجوه الافتراق العقيدية وننسى ما تستلزمه الشؤون الحياتية من مواقف وأعمال.

وهذا موقف لن يستفيد منه إلا دعاة التفرقة، لأن قوى الاستبداد كل ما تحرص عليه وتريد أن تؤكِّده دائمًا أن يتخالف الناس ويتباينوا ولا يجتمعوا ولا يترابطوا، فلكي تسيطر على أيِّ جماعة عليك أن تفرِّق بين مكوِّناتها حتى لا تجتمع على شيء مخالف لما تراه أنت، ولما ينبغي أن تكون أنت مسيطرًا عليه ومهيمنًا عليه.

أول ما يمكن أن يكون محلًّا للمطالبة في موضوع الوعي هو أن تُدرس مشكلات مجتمعنا والأخطار التي تواجه الجماعة الوطنية في عمومها، والمشاكل التي تُعاني منها وكيف يمكن الخروج منها في إطار سياسات عملية في المجال السياسي الدولي، والمجال السياسي الداخلي وأساليب الحكم ونظمه، والسياسات الاقتصادية المتَّبعة والأوضاع الاجتماعية المتَّبعة للجماعات البشرية وكيف تمكن معالجة ما تعانيه كلٌّ منها، وأظن أن هذا المجال عندما نبحثه، نبحثه من خلال المختصِّين المهنيِّين والعلماء في كل مجال، ونأخذ منهم ما نراه الأصلح في سياسة الجماعة والأنجع في حلِّ مشاكلها، وهذا ما يمكن أن يكون مجالًا للقاء والالتقاء، وما يمكن أن يتكوَّن به ما نُسمِّيه التيار الأساسي للجماعة الوطنية الذي يضم مجالات الاتفاق والتوافق بين جماعاتنا كلها أو غالبها.

في ذهني مثلٌ لذلك قاله د. حسن الشافعي مرة في إحدى كتاباته عن الدرس التاريخي الذي استخلصه من الخلاف الفكري بين المعتزلة وأهل السنة، حيث استطاع أهل السنة أن يكسبوا في هذا الخلاف ويتفوَّقوا، وذلك لأنهم استخلصوا من فكر المعتزلة وقضاياهم الفرعية الإيجابية كل ما يمكن أن يسعَه تفكير أهل السُّنَّة وتقبله أصولهم، وضمُّوه إليهم؛ أي إنهم استفادوا منهم فاستوعبوهم وضمُّوهم إليهم فغلبوهم.

وأنت تخالف غيرك حاولْ أن تستوعب ما لديه من إيجابيات وتضمَّه إلى موقفك الفكري والسياسي... وهذا ما يكفل لك القدرة على الاستيعاب والتفوُّق.

ولذلك فنحن في مجال إدراك السياسات الواجب الدعوة لها، لصالح الجماعة الوطنية، يجب أن ننظر في كلِّ الدراسات المعدَّة من متخصِّصين في الاقتصاد وعلوم المجتمع ومفكري السياسة في حل المشاكل العملية التطبيقية التي تواجه الجماعة ونستخلص من كل ذلك سياسات يمكن اتِّباعها... وهذا ما به -إن شاء الله تعالى- نسير نحو تكوين التيار السياسي الأساسي. لأن أول درس في السياسة: ألا تعتمد على قوَّتك الذاتية وحدها، ولكن أن تنظر في مواقف الآخرين، وما هو مجال التقارب بينكم في السياسات العملية ونطاقه، وما هي وجوه الخلاف الموجودة، ومدى تعويقها لوجوه التوافق وكيفية حلِّها، بمعنى ألا توجد قوة سياسية -تستطيع أن تدَّعي أنها قوة سياسية فعلًا بهذا الوصف للقوة السياسية- إلا من خلال إدراكها لوجوه التحالف مع القريبين منها ومن غيرها ونطاق هذه التحالفات، وكيفية التقارب بها لتحقيق الأهداف المشتركة في المدى الزمني المرئي، وما هي وجوه الخلاف الموجودة، ومدى تعويقها لوجوه التوافق وكيفية حلِّها.

فلماذا نتوجَّه باللائمة على الإسلاميِّين وحدهم في فشلهم السياسي وكأن الآخرين نجحوا سياسيًّا...؟

كلامي لا يصدق على ذوي التوجُّه الإسلامي وحدهم، إنما يصدق على كثيرين من ذوي التوجُّه العلماني، وهم لا يصوغون الأمور صياغة سياسية تتعلَّق بما سبق أن ذكرتُه هنا، إنما نجدهم يتكلَّمون عن قضايا مطلقة من حيث الفكر الغربي ومن حيث أهميَّته والانتماء إليه وابتعاده عن العقيدة، وما إلى ذلك، ويضعون فكرة التجديد بشكل عقيدي وليس لحلِّ المشاكل الحقيقية التي تواجه الناس. فكلا الطرفين يبتعد عن مجال المشاكل السياسية والاجتماعية ويُستقطب في الجانب العقيدي بما يؤكِّد على الفوارق ويمنع من الالتقاء على المشتركات. لأنه

-كما سبق أن ذكرت- لا حوار في المطلقات ولا في العقائد في صورتها المجرَّدة. والحوار هنا إنما يؤدِّي إلى نوع من أنواع الصراع الفكري والحروب الفكرية بين الجماعات بعضها والبعض، لنترك هذا الجدال أو الصراع لمجال الدعوة ونتكلَّم مع بعضنا البعض في المشكلات السياسية والاجتماعية.

العلمانيُّون حاليًّا لا يستطيعون أن ينشئوا حزبًا أو تنظيماً شعبيًّا، لأن دعوتهم من خلال التفكير المجرَّد تتعارض مع أسس الثقافة المرجعية السائدة في المجتمع... وإذا نظرنا إلى تاريخنا المصري، نجد أن قيادتنا السياسية والإصلاحية والوطنية السابقة على الحرب العالمية الأولى كلها كانت ذات مرجعية إسلامية، لكنهم لم يكونوا يتكلَّمون في نشاطهم السياسي عن الإسلامي بوصفه دعوة عقيديَّة وحسب، إنما كانوا من خلال مرجعيَّتهم الإسلامية يتعرَّضون لقضايا الاستقلال الوطني والنهوض الاجتماعي في كلِّ المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ونجد هذا الملمح واضحًا عند الحزب الوطني حزب مصطفى كامل ومحمد فريد والشيخ عبد العزيز جاويش.

والوفد عندما نشأ بعد ذلك نشأ في ظرف ما بعد الحرب العالمية الأولى التي انتهت في أعقابها دولة الخلافة، ولكن الوفد -بما استطاع أن يضمَّه من تيار وطني جارف- لم يكن يورد في برامجه ولا في أهدافه أمرًا متعلِّقًا بالجانب العقيدي... ونعرف مثلاً أن سعد زغلول كان معارضًا لفكر علي عبد الرازق، كما ذكر في مذكرات المحيطين به وقتها.

وبعد ذلك لم نجد تنظيماً شعبيًّا له قوة شعبية حقيقية لا يستند إلى قوة الدولة المركزية، لم نجد تنظيماً بهذا الشكل ظهر في إطار الفكر الغربي أو مرتبطًا بالدعوة العلمانية... ظهر فحسب في مجال كتابات النخب الفكرية، ولم يُترجم في تكوينات شعبية حقيقية... ولذلك نجد أن الفكرة الوطنية العلمانية ارتبطت بالنشاط الاستبدادي للدولة، بعيدة عن التكوينات الشعبية.

ولم تظهر تكوينات شعبية حقيقية ولها نشاط وأثر إلا التنظيمات الإسلامية، لأنها تتوافق مع الثقافة السائدة في المجتمع، والثقافة السائدة في المجتمع لها من الفاعلية والضرورة ما للغة السائدة في المجتمع، بمعنى أنها من خلالها يجدي الترابط والتفكُّر والتفاعل على المستوى الجماهيري الواسع.

ولكن هذه التنظيمات الإسلامية التي ظهرت، نظرت إلى وجوه نشاطها بحسبانها تدافع عن عقيدة في مواجهة الفكر الغربي الذي يحتلُّ مكانًا بين نُخب ذات وجود وانتشار إعلامي، دون أن تعبِّر من خلال مرجعيَّتها عن مشاكل المجتمع الفعلية، ودون أن تنظر في كيفية التفاعل مع غيرها بدرجات من التحالف تقوى وتتدرَّج في قوتها وفي تنوُّعها وفقًا لما تستدعيه الضرورة السياسية، ومدى التقارب بين أيِّ جماعة منها بعينها، وأخرى في مجال السياسة ومشاكل المجتمع.

نحن نعاني كما كتبت في كثير من كتاباتي، أو أغلبها، من نقص شديد في تكوين تنظيمات شعبية في المجالات المختلفة، ولا أقصد السياسية وحسب، أقصد السياسية والاقتصادية والنقابية والخيرية... نعاني من نقص شديد في هذا المجال.

ونحن نعاني أيضًا من سياسات جهاز إدارة الدولة الذي اعتاد على أساليب الاستبداد، ولا يرى غيرها وسيلة لإدارة المجتمع.

وعلينا أن نواجه هذين الأمرين بما أفصحت عنه ثورة ٢٥ يناير في بداياتها، لأنها ثورة كان هدفها الأساسي والوحيد تقريبًا في ظنِّي هو الديمقراطية، بمعنى قدرة الشعب على أن يشكِّل تنظيماته في المجالات المختلفة بشكل أهليٍّ وبمعنى أن تحاول أن تعدِّل من أساليب حكم الدولة، بحيث تكون انعكاسًا لأوضاع شعبية في تنظيماتها وتشكيلاتها المختلفة.

أظن أن النقطة الأساسية التي لدينا الآن ما اصطلح على تسميته بالهدف الديمقراطي، بكلِّ ما يعنيه من حريات للجميع ولكلِّ التكوينات في تشكيل

تنظيماتها وتكويناتها المختلفة، وضمان الانتخابات الحرَّة النزيهة دائمًا، والتقليل من السيطرة السياسية للدولة في الشؤون العامة... ولهذه المجالات تفصيلات كثيرة تذكرها الدساتير، وتتحدَّد وفقًا للاتجاهات السائدة في مجالات الإعلام وغيرها.

ويجب أن يرتبط بذلك اجتهادات تتراءى لدى المتخصِّصين والمهنيِّين في المجالات المختلفة وفي حلِّ مشكلات الاقتصاد، وإدراك الحلول العملية للعلاقة بين الجماعات والتكوينات الاجتماعية المختلفة، من عمال وفلاحين ورجال أعمال... وما تعاني منه من مشاكل التعليم وغيره من حلول يعرضها المتخصِّصون، وتجد فيها إمكانيات الصلاحية والإصلاح.

ومن يمارسون الأعمال هم الأقدر على تحديد الأولويات:

- حسب الإمكانية العملية.
- مدى الخطر والقدر الواقع منه في كل مجال.
- مدى قدرتنا على تجميع الناس وإقناعهم لإدراك الحلول.
- القدرة على النجاح.

حتى في الاقتصاد: الشركات المتوقِّفة، والمصانع وإعادتها للعمل، والعمال الذين يُضربون ومشكلاتهم وكيفية حلِّها، مسألة الديون التي علينا وكيف نزيد من إنتاجنا الاقتصادي حتى نخفِّف من احتياجنا للخارج.

ذوو النزوع الوطني في هذه القضايا عليهم أن يمارسوا ضغوطهم ويقترحوا أساليب المعالجة في مثل هذه الأمور.

في التحالفات: الناس مقادير، لا يوجد ١٠٠٪ ولا صفر٪ بل نسب.

والسياسة هي: العمل المشترك بين المختلفين.

لكن التحالف: لا يكون إلا مع «غير» ويبقى «غيرًا» لا يصير مثلك، ولكن تنظر في «المساحة المشتركة» وكيف يمكنكما العمل معًا لتحقيق ذلك الجزء من

الأهداف «المشتركة» بينكما، وأن تبحث المشكلات والاختلافات بينكما بحيث لا تكون عائقًا في عملكما المشترك.

فلا معنى للتحالف مع «نفسك»، أو من هو «منك»... إنما مع الغير في إطار المشترك.

◄◄ العلمانيون كما وصفتهم خائفون من الديمقراطية بسبب الهوية؛ بمعنى أن الديمقراطية التي تصل بالإسلاميِّين إلى الحكم ستفرض الهوية الإسلامية وأمورًا أخرى... فكيف ندير حوارَ أو حتى صراع الهوية بحيث لا يعوق تحقيق الديمقراطية في بلادنا؟

ننظر في الواقع الجاري، وما يَصْلُحُ به هذا الوضع وما نَرْنُوا إليه من سياسات في الواقع الفعلي، ونتعامل بهذه السياسات، ونضم إليها كل من يؤمن بها أو يرغب فيها من تيارات أخرى... فأي عمل سياسي يحتاج لفهم جيد ولأساليب ممارسة تكون مجرِّدة للخلاف مع الآخرين، فلا تملك قوة سياسية وحدها إمكانيات العمل بين جماعات الشعب وتكويناته الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلا أن تكون قادرة على إمكانيات للتحالف وللتآلف مع التيارات الأخرى في المجالات الحياتيَّة الواقعيَّة المطلوبة. وهذا ما كنت أحاول التعبير عنه من قبل في كتابات كتبتها بعنوان: «نحو تيار أساسي للأمة»، إذ يستحيل علينا أن نعمل عملًا منتجًا يُقيل الأمة من عثراتها وينهض بها إلا من خلال الأعمال المشتركة بين التيارات والتشكيلات الثقافية الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، التي تتوافق وتتجمَّع حول ما ينفع هذه الأمة ويقيلها من عثراتها، في هذا الوقت وفي هذه الظروف وبالإمكانيات المتاحة.

◄◄ ماذا عما يثار من مخاوف مقولة «هدم الدولة»... وأن المعارضة حين تعمل على تغيير نظام أو إصلاحه فهي تضر بالدولة نفسها خاصة إذا كان النظام والدولة ملتصقين وممتزجين كما هي حالنا الراهنة؟

لا بدَّ من خطة للبناء الاقتصادي وتوجيه رؤوس الأموال واستثمارات المجتمع

إلى الأنشطة الإنتاجية والعمل على أن يكون الاقتصاد المصري أقلَّ اعتمادًا على الخارج في إمكاناته الأساسية، وفي توسيع التصدير للخارج، فيما لنا فيه مزية نسبيَّة. مشكلتنا أننا أثناء فترة حكم حسني مبارك أضعْنا الكثير ممَّا كان لدينا من إمكانات الاعتماد على الذات في البناء الزراعي والصناعي، أضعْنا مصانع منتجة وأضعْنا أراضي ومزارع منتجة، وأضعْنا خبرات لدينا فيما سُمِّيَ بالمعاش المبكر لقيادات مهنيَّة كانت تقوم بأعمال جليلة في مجالات تخصُّصها، واعتمدنا أساسًا على تصدير خبراتنا المهنية إلى دول الخليج لتقوم هناك بالعمل البنائي وتفقد مصر إمكانيَّاتها.

إن لم يخطِئني التقدير الحسابي كان لدينا قطاع عام يتمثَّل في أكثر من ثلاثمئة شركة للإنتاج... أين هي الآن؟ وما الذي بقي موجودًا منها؟ وما الذي بقي عاملًا منها؟ وأين كل الخبرات المهنية والعمَّالية والحرفيَّة التي كانت تحمل هذا النشاط، نحن حدث لدينا في عهد حسني مبارك، ما حدث لدينا في عهد عباس الأول والوالي سعيد في صناعات محمد علي، بل لعلَّه أكثر كثيرًا ولعلَّه يبلغ أضعافًا مضاعفة عمَّا حدث في الزمن الماضي. ونحن اليوم مضتْ علينا عشرون أو ثلاثون سنة... كل الطاقات الاستثمارية الموجودة لدى المصريِّين العاملين في الداخل أو الخارج، تستغل في إقامة مبان سكنية غير مسكونة سواء على شواطئ البحار أو في المدن نفسها، لأنها يمتلكها من هم أصلًا غير محتاجين لسكن لهم، ولكنهم لا يجدون مصرفًا يستغلُّون فيه فوائض أموالهم إلا النشاط العقاري، بحيث إنني قرأت في الصحف المصرية -في مارس ٢٠١٧- بيانًا عن التعداد الذي يجري الآن (التعداد العشري) أن مصر بها نحو ٤٥ مليون وحدة سكنية، منها عشرة ملايين وحدة مبنية ومقامة غير مسكونة ومن هذه العشر ملايين ما لا يجاوز المليون هي مساكن العاملين في الخارج. بمعنى أن لديك نحو تسعة ملايين وحدة سكنية لا تدري لماذا بُنيت وما حظ الاقتصاد المصري من هذا الأمر، كما قرأت أيضًا في الصحف أن رئيس الوزراء ذكر في اجتماع له مع رؤساء تحرير الصحف القومية

أن مصر بها ثلاثة آلاف مصنع توقَّف، وأن هذه المصانع تحتاج إلى خمسين مليار جنية مصري لكي تعمل، ونحن جمعنا في سنة ٢٠١٣ لتفريعة قناة السويس غير معروفة الفائدة ٦٤ مليار جنيه، فلماذا لم نوجِّهها إلى إعادة تشغيل المصانع المتوقِّفة بما تمتصُّ من العمالة المعطَّلة، وبما تفعِّل من مهارات الحرفيِّين والمهنيِّين العاملين بها، وبما تنتج من محصول وسلع يقلِّل من استيرادنا من السلع الأجنبية، أو يزيد من تصديرنا للسلع المصرية؟

⏮ كيف تأسَّس دور الجيش المصري في السياسة الداخلية المصرية؟ هل هو من معطيات التاريخ الإسلامي؟ أم العصر الحديث؟

حين ننظر إلى الجيش المصري ودوره في السياسة المصرية، نريد أولًا أن نرى دور الدولة في السياسة المصرية. ولا أريد أن أكرِّر نفسي.

مصر دولة النيل، لأنه المصدر الوحيد لتوزيع الحياة في مصر... الدول النهرية دومًا دول مركزية تجعل من الدولة منظِّمًا لهذا المصدر. ولذلك مصر لم تكن قابلة للتجزئة على طول مراحل عمرها الطويل والممتدِّ جدًّا. منذ مينا وإلى اليوم وهي موجودة. وهذا أمر يتعلَّق بالنيل. وإذا نظرنا إلى أيِّ واحة في الصحراء نجدها -على صغرها- وحدة واحدة لا تتجزَّأ ولا تقبل التجزُّؤ لأنها تعتمد على مصدر واحد للمياه هو عصب الحياة، ومصر عبارة عن واحة كبيرة، هذه ملاحظة تتعلَّق بالجغرافيا السياسية.

الملاحظة الأخرى المتولِّدة عنها وهي تاريخيَّة، أن مصر وادي النيل لم تعرف التعدُّد القبلي ولا الطائفي. ولم توجد لديها بشكل واضح انقسامات قبلية أو طائفية على مدى تاريخها المرئي، وذلك لسرعة وسهولة الاتصال بين أجزائها المختلفة على طول نهر النيل ممَّا يزيل أيَّ فروق شعبية بين الجماعات المحلية.

ولذلك حين تنشأ فيها دولة مركزية لا تجد تكوينات شعبية/ أهلية ذات

انتماءات فرعية متميزة تستطيع أيٌّ منها أن تدبِّر شؤونها الذاتية بعيدًا عن الدولة كشأن القبائل والطوائف.

ونجد مثالًا غير ذلك، الانتماء الطائفي في لبنان مثلًا يجعل كل طائفة قادرة على إدارة الشؤون اليومية لمكوِّناتها الذاتية، حال ضعف الدولة، أو أنها تساعد الدولة في ذلك. وقد بقيت لبنان في الأيام الأخيرة -كما ذكرنا- عددًا من السنين بغير رئيس للجمهورية، ومع ذلك كانت الحياة تسري وتجري دون عوائق. وعندما قامت فيها الحرب الأهلية سنين عديدة، ظلَّت الحياة تجري في ذات سنوات قيام الحرب.

وفي السودان، نجد مثلًا وضعًا مماثلًا من حيث التكوين القبلي، وللقبائل هناك قدرة على إدارة ذاتية لشؤون الحياة اليومية بجوار الدولة المركزية، أما في مصر فلا يوجد ذلك. الدولة المركزية في مصر لا تجد بديلًا لها أو منافسًا لها تقليديًّا في إدارة الشؤون الذاتية للجماعات المكوِّنة لها. وفي ذات الوقت فإن التكوينات الحديثة من الجمعيات والأحزاب وغيرها، تواجهها الدولة ولا تسمح بها، لأن «الدولة» تُؤْثِرُ الانفراد بغير شريك في إدارة المجتمع، لأنها لا تتولَّى السلطة السياسية فحسب، ولكنها تدع سلطتها السياسية تحتكر وظائف المجتمع بحيث لا يكون له بديل عنها في هذا الشأن.

وفي هذه النقطة نلحظ أنه قبل التاريخ المعاصر، الذي أراه يبدأ مع بداية القرن التاسع عشر، قبله كانت الصورة مختلفة نوعًا ما، ووسائل الاتصال كانت أضعف بحيث إن هذا الضعف يمكِّن من وجود تنظيمات ذاتية لإدارة الشؤون اليومية الحياتية، وفي الوقت نفسه فإن حركات الطرق الصوفية كانت توجد تنظيمًا أهليًّا متميِّزًا عن إدارة الدولة، وهو لا يكتفي بشؤون العبادات إنما يمارس وظائف اجتماعية خدمية للأهالي في شؤون المعونات والمساعدات والرعاية والتضامن والتعليم في الكتاتيب، وكان يجد له تمويلًا أهليًّا من الأوقاف الخيرية المنتشرة في ذلك الوقت.

والحادث أنه مع تطوُّر الدولة بالنُّظم الحديثة من أيام محمد علي اكتسبت مهارات إدارية للسيطرة والعمل، وكفاءاتها في هذا الصدد كانت أقوى كثيرًا مما وصلت إليه في هذا الشأن التكوينات الأهلية الممثَّلة في الأوقاف الخيرية والطرق الصوفية وغيرها. فنمت الدولة على حسابها، حتى في الخدمات الاجتماعية، وضمرت هذه التكوينات الأهلية حتى زالت تمامًا كلُّ استقلاليَّةٍ لها عن الدولة، وضُمَّتْ إلى الدولة تمامًا في العصر الذي نعيش فيه، منذ منتصف القرن العشرين تقريبًا.

الطرق الصوفية تقريبًا صارت في حكم الدولة المركزية من عشرينيَّات القرن العشرين، والأوقاف حُلَّ الأهليُّ منها وسيطرت الدولة على الخيريِّ منها فزالت تمامًا كمصدر أهلي لتمويل النشاط الأهلي.

تظهر مسألة الطرق الصوفية في الغزوتين اللتين عرفتهما مصر في القرن التاسع عشر في مطلعه وعلى مشارف ثلثه الأخير: الحملة الفرنسية، والاحتلال الإنجليزي.

في الحملة الفرنسية؛ ما إن دخل الفرنسيون مصر وسيطروا عليها حتى قامت عليهم ثورتا القاهرة الأولى والثانية. وطبعًا حين تقوم ثورة شعبية ضدَّ الاحتلال الأجنبي ولا يستطيع الاحتلال السيطرة عليها فلا بدَّ أن نستنتج أن هناك تنظيماً شعبيًّا كان يؤثِّر ويعمل على تنظيم الثورة، وكانت الطرق الصوفية هي من قامت بهذا الدور.

ومن المعلوم تاريخيًّا أن تنظيماً معيَّنًا إذا وُجد بطريقة معيَّنة فإنه في ظروف معيَّنة يمكن أن يتحوَّل من وظائفه التي اعتاد عليها إلى وظائف أخرى يواجه بها محنة أشد أو ما إلى ذلك. وهذا ما حدث في ذلك الوقت.

نقارن هذا الوضع بما حدث من انكسار جيش عرابي أمام القوات الإنجليزية في التل الكبير... تمكَّن ساعتها الإنجليز من مصر ومعهم الخديوي، ولم يجدوا

مقاومة شعبية تُذكر، فهذا يعني أن القوة التنظيمية التي كانت في المجتمع المصري أوائل القرن التاسع عشر قد فُقدت مع أواخره. لكن على العموم إذا نظرنا إلى مصر على مدى القرنين الماضييْن، فسنجد أنه قامت في مصر خمس ثورات على مدى هذين القرنين: محمد علي ١٨٠٥، عرابي ١٨٨١-١٨٨٢، ثورة ١٩١٩، ثورة ١٩٥٢، ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١.

فنلحظ أن أربع ثورات من هذه الثورات كانت ذات حراك شعبي واسع ولكنه لم يأت بنتائجه المحدَّدة إلا باشتراك الدولة ممثَّلة في جيشها في هذا الشأن: محمد علي كان من الدولة، وقد دعم محمد علي بجيشه (الحامية) الثورة، ثم سيطر عليها وليس عمر مكرم. وكذلك عرابي كان من الجيش أصلًا. وثورة ١٩٥٢ قام بها الجيش ولم تصل إلى حدِّ الثورة إلا فيما بعد، وفي ٢٥ يناير تدخَّل الجيش في ١٠ فبراير بالبيان رقم (١) الذي أصدره وترتَّب عليه في اليوم التالي رحيل حسني مبارك.

ثورة ١٩١٩ هي التي لم يشارك فيها الجيش حيث كان الجزء الأكبر منه في السودان منذ ١٨٩٦-١٨٩٩، وبقي ثلاثة أرباع الجيش المصري موزَّعةً فصائله في أنحاء السودان غير مجمَّع في مكان واحد ولا يتجمَّعون بكثرة إلا في أماكن قليلة، ودائمًا كانت القيادة إنجليزية، ولما قامت ثورة ١٩١٩ كان الجيش هناك وبدأت عناصره تستجيب لروح ثورة ١٩١٩ في السودان، فقرَّر الإنجليز إخراجه وضغطوا على مصر حتى قبلوا إخراجه وعاد إلى مصر سنة ١٩٢٤؛ وهذا ما استقال بسببه سعد زغلول.

هل العلمانيون كانوا ناجحين أو ناضجين في السياسة؟

أزعم أن العلمانيِّين الدعويِّين الذين يتَّخذون الدعوة للعلمانية حرفةً لهم أو مجال نشاط فكري أساسي لهم، ولا يقتصرون أن يكون ذلك مرجعية فكرية لهم، أزعم أنهم خلطوا بين الدعوة والمواقف السياسية بأكثر ممَّا خلط بينهما الموقف

الإسلامي، بدليل ما حدث في ثورة ٢٥ يناير في مصر من انتكاسة على أيديهم، وهم كانوا دعاة ديمقراطية يؤيِّدون احتمالات الحكم الديمقراطي تمامًا بما اتَّخذوه من مواقف زعموا أنها تنويرية بموجب إيمانهم بالتنوير العلماني.

حتى الكيد لم يكونوا ناضجين فيه، كل ما فعلوه أنهم انضمُّوا إلى القوة المستبدَّة، الدولة والجيش، وضحُّوا بكلِّ أهداف ومطالب ثورة ٢٥ يناير.

العلمانيون قوى شكلية، والمثقَّفون منهم في فروع المعارف الدنيوية المختلفة يمكن الاستفادة من معارفهم التي من هذا النوع، كما ذكرتُ سابقًا، وطرح المسألة السياسية في صيغ إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية يمكن أن يؤدِّي إلى نوع من التقارب مع العناصر الوطنية منهم وبين ذوي المُثل الاجتماعية الطيبة وبين التيارات الشعبية... فهذا نوع من أنواع الاستفادة من وجهين: إمكانيَّاتهم العلمية في الشؤون الحياتيَّة، وتوجُّهاتهم الوطنية والإنسانية في مثل هذه الشؤون، ولكي نصل من ذلك كله لا إلى التوحُّد الكامل، فستبقى هناك اختلافات نريدها أن تكون تباينات، ولكن المقصود هو زيادة الكشف عن مساحة العمل المشترك النافع على أوسع نطاق يكون ممكنًا دون ضياع لأيٍّ من الأطراف والاتجاهات، أو الوصول إلى مساحة مشتركة بينهم على المدى الأطول نسبيًّا.

بالنسبة للانتخابات الرئاسية المصرية ٢٠١٨؟

لا بدَّ أن ندرك أولًا أن النظام لا يعتمد على أيِّ منزع من منازع التشكُّل الديمقراطي، أو أن يكون للمواطنين والأهالي، رأي مؤثِّر وفعَّالٌ أو حتى رأي ضاغط على ما تتَّخذه الدولة من سياسات بتشكيلها الفردي الراهن... وهذا ليس جديدًا... إنه من المبادئ والأسس والأصول التي يقوم عليها النظام الاستبدادي، وقد عرفناه وعشنا به سنين وعقودًا... وعلينا أن نعتبر بخبرتنا عنه، فلا نفاجأ بما يفعل.

إن فكرة الانتخاب في ذاتها تقوم على فكرة التفضيل بين أكثر من شخص في

تولِّي الولاية العامة، بمعنى أن ثمَّة احتمالات للتفضيل وللترجيح بين شخص وآخر لتولِّي المنصب القيادي على ذات المستوى بين بعضهم البعض، وأن الترجيح يَرِدُ بينهم من خلال إرادة شعبية حرَّة، وهذا يعتبر نوعًا من الشرك بالواحدية الصارمة التي يقوم عليها نظام حكم الفرد الواحد الذي عرفناه وعايشناه سنين طويلة.

إن فكرة التسليم بالمساواة في الفرص إن كان لا يستطيع أحدٌ من الحاكمين أن يعلن معارضة لها، فهو لا شك يتأبَّى عليه تمامًا التسليم بأيِّ وجهٍ من الوجوه بالممارسة لها. إن الواحدية في الحكم تتبنَّى مبدأ «القدَر»، أنه مفروضٌ كالقدَر، لا فكاك منه، ولا خروج عليه، ولا ترجيح بينه وبين غيره... هذه الواحدية تأبى الشِّرك الدنيوي، وإن قبلت بتعدُّدية فيما دونها من المناصب والولايات... لأن التعدُّدية من أسفل منها تؤكِّد على واحديتها هي.

منذ متى وجدنا حاكمًا فردًا قَبِلَ منافسةً حقيقيةً بين ندِّين، أو بينه وبين آخر كنِدَّين في انتخابات حول الرئاسة؟ ومنذ متى قَبِلَ الوضعُ الاستبدادي في الفكر السياسي العالمي تجربة كهذه؟

أقصد أن أقول إن هذه من الأصول والثوابت للنظام الاستبدادي لا يحيد عنها، وإلا يكون قد قصَّر في حقِّ نفسه، وأنهى نفسه بنفسه.

ولذلك نحن لسنا بصدد انتخابات ولا استفتاءات في مثل هذه الأمور.

◄◄◄ كيف يمكن أن نرتِّب على هذه الأحداث حراكًا معيَّنًا؟ والإحساس بأهمية الإمكانية؟

قضية الإحساس بأهمية الإمكانية ومداها تحتاج لأمرين:

أولًا- تفكير سياسي لتحديد الممكن، أو عقلية تكون قادرة على إدخال عنصر «إمكانية الفعل».

النقطة الثانية- تحتاج لقدر من الخبرة في الممارسة.

هذا ما نحتاجه لتوليد الحقِّ السياسي المتعلِّق بالإمكانيات، وهذا ينطبق على الدعوي والسياسي معًا؛ لأنك في المجال الدعوي تحتاج إلى تفهُّم عقلية من تدعوه لتكون دعوتك له ناجعة، وكيفية توجيه الخطاب إليه، وما هي مجالات الخطأ والصواب في التفكير لدى المخاطب أو لدى الشائع من المخاطبين، وهذه يدركها صاحب الدعوة بخبرته في هذا الشأن وبحواره مع المدعوين، ويمكن أن يتنوَّع -لا أقول يختلف- الخطاب الدعوي حسب جمهور المخاطَبين، فالدعوة الموجَّهة إلى المغترب تختلف في أساليبها عن الدعوة الموجهة لغيره.

والدعوة الموجَّهة إلى «الداعية العلماني» تختلف عن الدعوة الموجَّهة إلى من يمارس العلمانية من خلال موقف عقيدي في الأساس بحكم عدم إدراكه التناقضات بين الأمرين، والدعوة للصبي الذي لا يزال تتراكم لديه الخبرات الأولية، تختلف عن الموجَّهة للقبول ممَّن ترسَّبت لديهم الكثير من الأفكار التي تحتاج إلى إزاحة.

هذا جانب، وهذا الأمر يدركه الدُّعاة فيما أتصوَّر، ولديهم قدر من الذكاء والتنوُّع بحيث إنهم يدركون هذا الأمر ويتعاملون معه، فأنت تجد مثلًا أن أساليب الإخوان المسلمين في العمل -وهو عمل دعوي- تختلف عن السلفيِّين... وهكذا. والدعاة الممارسون لهذا الأمر لا شك أنهم يدركونه أكثر مني.

أما الجانب الآخر السياسي، فهو يتعلَّق لا بأساليب الدعوة وتنوُّعها حسب موقف المخاطبين، وإنما يتعلَّق بأوضاع الحياة الاجتماعية المعيشة وما تتطلَّب من إصلاحات وإزاحات لوجوه الضرر الخاصة بالجانب المعيشي، واتِّباع الأساليب النافعة في الحياة المعيشة... وهذه أمور تدخل فيها الأوضاع الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية والسياسات المختلفة المتَّبعة والتكوُّنات الحزبية وموقف كل منها، ووجوه الإصلاح وإدراك جوانب الضرر في الحياة المعيشة.

وهذا أظن أنه صنف آخر من حيث الوصف المهني له، ولفظ الوصف المهني هنا يقصد به الجوانب المتعدِّدة للنشاط الإنساني للحياة المعيشة، حسبما تحدَّدت في العديد من المهن التي يحتاج كثير فيها إلى تخصُّص وتميُّز.

كيف يمكن العمل السياسي تحت حالة القمع (كالحالة الحالية)؟

هذه صعبة من حيث التشخيص، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة الواقع الموجود أو التعامل معه من جوانبه المتعدِّدة، ممَّا قد تغيب بعض الجوانب منه عنِّي بحكم السنِّ، لأن أجيالًا وأجيالًا جاءت من بعد جيلي ولا أستطيع أن أزعم أنني أدرك جيِّدًا ما هي عليه من مواقف ومن أساليب ومن إمكانيات تفعيل. إنما ما أستطيع أن أقوله بشكل ما ونطمئنُّ إلى جدواه هو أن أحدَ ما نشكو منه الآن هو «التفكُّك»... وهذا أمر حاولت أن أعرض له في بعض كتابات سابقة في «نحو تيار أساسي للأمة».

فالحاصل أن السياسات الحكومية تعمل دائمًا على إثارة الفروق بين تيارات الأمة وأجنحتها وتكويناتها المتعدِّدة، سواء كانت ثقافية أو اجتماعية وتثير الفتن بين هؤلاء وهؤلاء.

والحاصل أننا يجب أن يكون موقفنا المناهض لهذه السياسات (سياسات إثارة الفروق) هو أن نعمل في إطار «الموافقات»: أن ندرك الجوانب المشتركة في الفكر العام للتيارات المختلفة، وأن ندرك المطالب المتشابهة في الحياة السياسية والاقتصادية ونتحرَّك في إطار هذه الموافقات لتكوين تيار عام... فنحن جميعًا مهدَّدون بكل أوزار ما يجري تحقُّقه من سياسات ضارَّة.

وإثارة الفروق دائمًا هي ما كانت عليه السياسة المصرية، وخاصة بين التيار الإسلامي وبين التيارات الحزبية السياسية التي لا أقول إنها معادية للإسلام، ولكن أقول لا تصدر عن مرجعيَّته في دعاواها السياسية المباشرة.

وقد لاحظت من قبل أن هذه السياسة بدأت بشكل واضح منذ عام ١٩٨٤ عندما جرى التحالف بين حزب الوفد والإخوان المسلمين في خوض المعركة الانتخابية. من يومها بدأت تثار لإشغال الرأي العام قضايا مثل سلمان رشدي، وحيدر حيدر، ومن كتب محاكمة الإله، وكتابات فرج فودة وسيد القمني، كل هذه الأعمال ظهرت في هذه الفترة وضربت أيَّة إمكانية لكي يجتمع التيار الإسلامي مع التيارات السياسية الأخرى من أجل إصلاح النظام السياسي، بما ينفع الجماعة السياسية في عمومها.

وعلينا أن ندرك الوسائل والإمكانيات التي تمكِّن من عدم الاستجابة لهذه التناقضات وإثارتها والنظر فيما يجمعنا.

فلننظر إلى الخريطة الجغرافية للعالم، ولننظر إلى تلك الجزيرة الصغيرة التي تسمَّى بريطانيا، وكيف أنها استعمرت وسيطرت على ربع الكرة الأرضية لقرون من السنين، كانت سياستها التفريق بين الناس والجماعات وبعضهم البعض وبين القبائل بعضهم وبعض، وبين ذوي الأديان المختلفة وذوي الثقافات المتنوِّعة حتى لا يجتمع هؤلاء الناس، وأذكر عبارة قرأتها لمالك بن نبي قديماً عن السياسة البريطانية بعد الحرب العالمية الثانية مثلاً، فقال: إن تشرشل نظر إلى خريطة آسيا يفكِّر فيما ستكون عليه بعد الحرب فوجد أن فيها ثلاث حقائق أو تجمُّعات كبرى، هي: الصين، والهند، والإسلام، وأن الصين تسير في طريق الاستقلال لا محالة، وقال إن علينا بذلك أن نعطي استقلالاً للهند سريعًا حتى لا يكون صراعها معنا مثيرًا لارتباطها أو توافقها مع الصين، وأن نثير الخلاف بينهما. كما أننا لا نستطيع أن نستبقي جهودنا ومصالحنا في المستعمرة الهندية إلا بأن نثير الخلاف بين الهندوس والمسلمين، فلنفرِّق بين هذه المجموعات الحضارية الثلاث، ونجعله هو الأساس بينها لا التوافق.

هذه دائماً سياسات حكم ذوي الأقليَّات وذوي المصالح الأقلية إذا حكموا

الجموع، أن يحوِّلوا الجموع إلى أقليات متحاربة. فيجعل علامة «الطرح (-)» بدلًا من علامة «الجمع (+)» ونحن نعلم أن خمسة زائد خمسة تساوي ١٠ عشرة، فإذا جعلتها خمسة ناقص خمسة فإنها تساوي صفرًا.

إذن علينا أن ننظر في المشتركات دائمًا بين الجماعات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي يمكن أن تتقارب لتحقيق الصالح المشترك ضدَّ الطغاة وضدَّ السياسات الضارة، ونفكر في كيف تتحقَّق الذات من خلال التكوُّنات المشتركة.

نحن لم نجتمع في تيار واحد على مدى تاريخنا المعاصر إلا في بداية ثورة ١٩١٩ عندما تشكَّل حزب الوفد، ولم يمضِ عامان على تشكُّله أو ثلاثة أعوام حتى اضطرت إنجلترا للاعتراف باستقلالنا، ثم كان ما كان بعد ذلك من انقسامات بقيت على طول تاريخنا الحديث.

فلنفكِّر من خلال المرجعية الإسلامية في دراسة الواقع الحاضر لا من حيث المشكلات القائمة وحدها، ولكن من حيث كل ما يُطرح عن طريق الأحزاب والتكوينات الاجتماعية المختلفة من وجوه إصلاح له، في جوانب نظم الحكم والسياسات الاجتماعية ووجوه النهوض الاقتصادي والسياسات الخارجية. تنظر في كل ذلك من خلال برامج الأحزاب ومطالب الجمعيات السياسية والاجتماعية والدراسات التي أُعِدَّتْ من مهنيِّين خلال السنوات العشر أو العشرين السابقة. ونكوِّن منها شيئًا يتم أو يمكن أن يُتَّفق عليه ويجري به بعد ذلك أهل السياسة في نشاطهم.

أقول ذلك بملاحظة أمرين مهمَّين؛ أنه لن يكون هناك تيار أساسي إلا مع وجود الإسلاميِّين فيه، وأن الإسلاميِّين وحدهم كقوة سياسية لن ينجحوا أن يكونوا وحدهم أبدًا في هذا التيار لوجود قوى أخرى على الأرض ذات نفوذ ومراكز فعَّالة.

الواقعية السياسية وحدودها

ما هو مفهوم الواقعية السياسية وحدوده؟

الواقعية يتعيَّن ألَّا تصل إلى حدِّ الإقرار بالواقع كما هو وعدم تعديله. الواقعية تصل بنا إلى معرفة الواقع الحاضر وممكناته، وممكنات التغيير فيه أيضًا مع الإقرار بقدر الثوابت أو بقدر -لا أقول ثوابت- ولكن أقول الكوابح الموانع التي تقوم به، إنما لا بدَّ أن ندرك -مع تقدير هذا الواقع بكل ما فيه من عوامل ثابتة أو عوامل عصية على التغيير السريع أو التغيير- علينا أن ندرك ما هو الذي يمكن تعديله وتغييره فيها لصالح الجماعة ووجودها في المستقبل... يعني ندرك إمكانيات التغيير والتعديل لهذا الواقع مهما كانت درجاته فيه.

والحاصل في ظنِّي أن الدولة في مصر استبدادها يَرِدُ من أنه لا توجد أية قوة بديلة أو أية قوة موازية ومعادلة لها، أو قادرة على الوقوف إزاءها باستقلال مؤسَّسي عنها، وذلك لكي يمكن تعديلها للأصلح. ومن أهمِّ المسائل المتعلِّقة بالدولة في مصر في هذا الشأن مع إدراك قوَّتها كمؤسَّسة شبه وحيدة في مصر، هو أن نوجِد إزاءها هيئات وتنظيمات أهلية لا تعتمد في وجودها على الدولة، وإنما تعتمد على اتصالها المباشر بالشعب وتكويناته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وأن تكون هذه الهيئات قادرة على الوصول للحكم أحيانًا بتداول السلطة فيه، ولا يُضعف استبدادَ الدولة المصرية إلا تداولُ الحكَّام عليها لفترة معينة، وهذا ما سيكسب الهيئات الأهلية القدرة على البقاء والاستمرارية دون البطش القاتل الذي تواجهها به الدولة الاستبدادية.

أنا أدرك أن المهمة عسيرة جدًّا، ولكن لا مناص من أن نتغيَّاها وأن نضعها أمام بصرنا كهدف نعمل بجدٍّ من أجل تحقيق وتوفير متطلباته، مهما اعتورنا من صعوبات في هذا الشأن، ونتحلَّى في هذا الأمر بالنفس الطويل وبالصبر وبالبقاء

على تغيِّي هذا الهدف.

وهذا هو التفكير الذي كان لديَّ بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ الذي صغنا به ما اقترحنا من تعديلات دستورية، ووفق عليها في استفتاء شعبيٍّ حرٍّ ونزيهٍ بنسبة تجاوز ٧٧٪.

⏮ ما هو الحد الفاصل بين ما هو سياسات وما هو حوارات ثقافية؟

كتاب «دراسات في الديمقراطية المصرية» طبعة دار مدارات، فيه فصل عن الصراع والحوار، مهمٌّ جدًّا في هذا السؤال، وفيه تقسيم للفكر بأن فيه حوار وجدل وفيه صراع، ولكلٍّ منها مقتضياته، وأسبابه وسياقاته ومجاله، ومراحله الزمنية ولكل منها رجاله وتخصُّصاتهم... فيصعب جدًّا على الإنسان أن يتخصَّص في هذه الأمور ويجمع بينها جميعًا... بين الصراع والجدل والحوار.

لأنه في الصراع إمَّا أن تكون أو لا تكون تجاه الآخرين، وهذا قد تعرفه سياسة في أحيان معينة بالنسبة لقوى معينة، وهو يعني أيضًا إما أن تكون أو يكون الآخر، لكنها تعرف أيضًا الجدل، والجدل ينطوي على نوع من أنواع وجوب الغلبة لاتجاه على آخر ويستهدف ذلك. أما الحوار فيمكن أن يقبل وجود الآخر وتتحدَّد معه نقاط الخلاف والوفاق.

في السياسة توجد هذه المراتب الثلاثة ولكن بحسب الأوضاع الجارية الآن والعاملة في هذا المجال وأهدافها وتوجُّهاتها في الفكر. والواجب فيما أظن ألَّا يوجد غير الشكلين الآخرين، وهما الجدل بهزيمة الفكر أو انتصاره مع بقاء المفهوم، أو الحوار الذي قد يعترف بالآخر في ذات الوقت الذي يتعارض معه، يعترف ببعض جوانبه ويمكن أن يصل إلى صياغات مشتركة.

هذه المجالات الثلاثة لها في السياسة وضع يتميَّز تمامًا عن مجال الدعوة والفكر.

وأذكر هنا بأن السياسة تتعلَّق بأهداف اجتماعية وسياسية بالنسبة للجماعة

الوطنية والسياسية وشؤونها الحياتية، وعلاقتها بالجماعات الأخرى داخل الجماعة الوطنية، وهي تتعلَّق في النهاية بوسائل وأساليب الحكم وما يفترض فيها من إملاءات، إما عن طريق وصول قوة سياسية إليه وتنفيذ هذه السياسات، وإما عن طريق الضغط على الحاكمين الموجودين لتغيير سياساتهم إلى ما هو الأصلح، فالسياسة دائماً يمكن أن يكون فيها نوع من أنواع الصراع، أو قد تصل إلى درجة من درجات الصراع بين المتعارضين في أهدافهم وفي الوقت ذاته تقبل أنواع التحالف مع المختلفين معها فكريًّا إذا شملتهم أهداف سياسية واجتماعية متقاربة ومتشابهة على مدى زمني معتبر. ولذلك فالسياسة تقبل التعاون مع الآخر ولو كان مختلفًا.

أما الدعوة فهي تتعلَّق بالمنحنى الفكري والتكوين الفكري والمرجعي الثقافي لدى الجماعة، وهي تتوجَّه ليس إلى الحكَّام للحلول محلهم أو لفرض سياسات عليهم، إنما تتوجَّه إلى البشر وإلى المواطنين وإلى المؤمنين وغير المؤمنين، لتصوغ أفكارهم أو وجدانهم على وفق ما ترجو أو تتبنَّى من مرجعيات وأفكار وعقائد، ثم يأتي تأثير بعد ذلك على القوى السياسية من خلال ما رشحت به أفكارها لدى السياسيِّين من تشكُّلات فكرية وعقيدية ووجدانية.

ورحمه الله الشيخ متولي الشعراوي حينما صاغ كل ذلك في أربع كلمات مميِّزًا بين السياسة وبين الدعوة الدينية فقال: **نحن نبغي أن يذهب الدين إلى أهل السياسة، لا أن يذهب أهل الدين إلى السياسة.**

بمعنى أن السياسة باعتبارها تشكُّلًا فكريًّا وعقليًّا واجتماعيًّا لرسم السياسات الاقتصادية والاجتماعية و لها أهلها الذين تدرَّبوا على أساليبها ونريد لهؤلاء أن يكون لديهم الفكر الديني كمرجعية تحتضن ما يعملون به من أجل السياسة وما يصوغونه في هذا الشأن.

وهو يقصد بأهل الدين أهل الدعوة التي لا تتوجَّه إلى أهل الدولة والسياسة

وحسْب، إنما تتوجَّه إلى جمهور الناس جميعًا ومن بينهم أهل السياسة لتصوغ فكرهم العقائدي والوجداني.

لماذا تتَّسع الفجوة بين المفكر السياسي والحركي السياسي أو ذوي السياسات العملية؟

لم يكن هذا السؤال يثور عندنا في العهد الذي كان فيه جمال الدين الأفغاني عندنا مثلًا، أو كان فيه محمد أحمد المهدي في السودان، أو عبد الكريم الخطابي في المغرب، أو عبد القادر الجزائري... لم يكن هذا السؤال يثور.

كنا من خلال الفكرية الإسلامية نفكِّر في الواقع وكيف نعالجه وكيف نجاهد من أجل تقوية الذات وعدم الخضوع للآخرين وتنمية قدراتنا البشرية والسياسية والاجتماعية ثم انفصل هذا الأمر بعد الحرب العالمية الأولى، بعد أن ظهرت عندنا قيادات وطنية علمانية واصطبغت الحركة الوطنية بالصبغة العلمانية وكان رد فعلها لدى الحركة الإسلامية أن بدأت تتجمَّع من أجل العودة إلى المرجعية الإسلامية دون أن تتبنَّى قضايا الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي وتنظر فيها وتقدِّم لها الحلول.

والتاريخ قدَّم لنا الآن وضعًا طيبًا؛ ذلك أن الوطنية العلمانية قد ذوت من بعد عبد الناصر وعهده وقرنائه في الدول العربية، ولم تظهر بعدها حركات وطنية في بلادنا العربية والإسلامية إلا من خلال: الفكرية الإسلامية والزعامات الإسلامية والحركة الإسلامية، ثم ظهرت لنا أيضًا مع ثورة يناير الحركةُ السياسية التي تراعي مصالح الشعوب وترفض الاستبداد وتقف في وجهه. كل ما هو مطلوب الآن من خلال هذا الواقع الفكري السياسي القائم أن ننظر في مشكلاتنا الواقعية الاقتصادية والاجتماعية وأن نُقدِّم لها الحلول التي نسعى لتحقيقها.

أين موقف الإسلاميِّين مثلًا من مشروع مصر ٢٠٢٠؟ لماذا لا تستفيد الحركات الإسلامية وذوو المرجعية الإسلامية من المشروعات الاقتصادية

والاجتماعية التي يقدِّمها آخرون من حركات علمانية تخصَّصوا في جوانب من البحث الاجتماعي والبحث الاقتصادي يستطيعون فيه أن يقدِّموا ما ينفع الجماعة الوطنية بشكل عام في مستقبلها القريب؟ لماذا لا يُستفاد من هذه الأعمال...؟!

شعار (**لكم دينكم ولي دين**) هذا في المرجعية... أما هذا المشار إليه فيقرِّبني من كثير من الرموز والقوى، ويصلح لإقامة تحالفات تنفع الجماعات الوطنية في عمومها...!!

◄◄ إذا كيف نحدِّد الصالح العام في إطار «الإسلامية»؟

حسب كل قضية تثور، ننظر في شأنها، ويكون في ذهننا إدراك أو بلوغ القدر الممكن من التآزُر العام، وإدراك المشتركات العامة والسعي إلى تحقيق المصالح العامة المشتركة... هذا هو المنهج، وهو يجد تجسُّداته مع كل حادث ومع كل سياسة يُراد اتِّخاذها.

◄◄ هل ترى أنك إصلاحي في فكر التغيير السياسي أم ثوري؟

أنا لا أصنِّف نفسي؛ لأنني لا أحب أن أقف أمام المرآة، أو كما يقول الصوفية: لا تنظر إلى نفسك.

والثورة والإصلاح أمور يتوقَّف التمييز بينها على معناها. الثورة: درجة من درجات الإصلاح الأكثر شمولًا، والأكثر جذرية، وهي تتعلَّق بالأُسس والأصول فيما تريد أن تغيِّره ممَّا هو قائم. والإصلاح: يتعلَّق بالفروع.

فالأمر هنا يتعلَّق بنظرنا للواقع وما فيه من نواقص وما يحتاجه من تعديلات ودرجة أو مدى عمق ما يحتاجه من تعديلات، ولكنها كلها يجمعها جميعًا أنها أساليب تغيير أو درجات تغيير للواقع القائم إلى ما يرى الناظر الواعي أنه أوفق وأصلح وأوجب! فهل هي قضية ثوابت قاطعة أو اجتهادات قابلة للخطأ والصواب... والأهم في الموضوع أنه موضوع مجاله الاجتهاد.

والاجتهاد: يعني أساليب تطبيق النصوص والأحكام الثابتة على الوقائع المتغيِّرة، ولا تظهر روح اجتهاد إلا عندما نلحظ وجه اتصال بين حكم ثابت وبين واقع متغيِّر، هنا نحتاج لاجتهاد للنظر في واقع متغيِّر من خلال الحكم الثابت ووصْله به أو إعادة وصْله به، أو تغيير الواقع وتعديله بما يوافق الحكم الثابت.

الأمر كله في الاجتهاد يتعلَّق بعلاقة الثابت بالمتغيِّر، والاجتهاد بشأن توثيق الصلة بينهما.

تبدو غير متفائل بالإصلاح أن يأتي من داخل الدولة، وأن يخرج منها من يصلح أوضاعها... هل هذا صحيح؟

مطلقًا، لا بدَّ من توازنات من خارج الدولة طبعًا، هذه التكوينات التنظيمية الأهلية تستطيع أن توازن سلطة الدولة، وهو ما نسمِّيه «الديمقراطية»، ويكون بناء الدولة على أساس العوامل التي ذكرناها من قبل: (التعدُّدية - الجماعية - الاستقلالية - الدورية - التمثيل):

١- تعدُّدية الأفراد أو الأجهزة المنوط بها اتخاذ القرار.

٢- جماعية القرار: تشارك الأجهزة في اتخاذ القرارات.

٣- تتكوَّن القرارات من أجهزة مستقل بعضها عن بعض.

٤- المناصب وقتية ودورية بالنسبة للشاغلين لها.

٥- التمثيل لا الشخصنة، بمعنى أن الموظف العام لا يمثل نفسه ولا فئته بل المجموع الشعبي.

بين الحرية السياسية ومقاومة الاستبداد بالممارسات السياسية، وبين بناء التنظيم الأهلي وتمكين المجتمع من شؤونه دون السياسية... من أين نبدأ في رأيكم؟

نبدأ من حيث يفتح الله... محاولات من هنا ومن هنا... الدعوة توجَّه للجميع؛

لأن الإسلام دين شامل، وأساس قيام الفكرة الإسلامية هي العبودية لله تعالى والانصياع لأوامره ونواهيه، هذا شأن من شؤون الدعوة. إنما السياسات المحدَّدة والتوجُّهات المحدَّدة التي يتَّخذها الفكر لتنشيط جماعة معيَّنة باتِّباع أساليب عمل محدَّدة فيما يتعلَّق بالشؤون الاجتماعية والدنيوية، فهذا أمر يتعلَّق بالسياسة، ويُنظر فيه مدى فاعلية الفكر المطروح ووظائفه في العمل السياسي القائم.

◄◄ خطابكم بياني مع الدولة؛ يحكي الواقع ويشير إلى الواجب فيه بطريقة مجرَّدة، ومن ثم يخلو من الاستمالة ودعوة الدولة مباشرة إلى سياسة معينة... هل يحتاج الخطاب الفكري السياسي إلى دعوة الدولة واستمالتها بالأساليب المؤثِّرة؟

دعوة الدولة تأتي عن طريق الرَّشْح من خلال رجالاتها، رجال الطبقة الوسطى الذين يعملون بها. لكن أساسًا أنا أخاطب المنشغلين بالفكر السياسي، المهتمِّين بهذا الأمر.

والدولة في مصر تتكوَّن من عيِّنة تلقائيَّة من الشعب المصري بغير أيِّ انتماءات طائفية مثل لبنان أو قبَلية مثل السودان. ولذلك فما يشيع بين المصريِّين من فكر سائد يمكن أن يصل إلى قواعدها ويرتفع بينهم على مستويات عدَّة بطريق «الرَّشْح».

◄◄ وماذا عن الرَّشْح العكسي من الدولة وجهازها إلى الشعب، وخاصة أن ملايين من المصريين يعملون في جهاز الدولة وكما ذكرتم فإنهم يتأثَّرون منها بثقافة الاستبداد مثلًا؟

كل هذا صحيح شريطة أن يكون موقفنا الأساسي أن نقف ضدَّ الاستبداد السياسي، وألَّا تسيطر الدولة على كلِّ أجهزتها المنتشرة في البلاد بمركزيَّتها الفردية إنما بتمثيلها للشعب. إنَّ أفعلَ (أفعل التفضيل) ما يؤدِّي إلى انعكاس الوضع الشعبي بقناعاته على الدولة وأجهزتها وناسها هو «**الأسلوب الديمقراطي**» بما فيه

من حريات، ومن رفض لأسلوب التنظيم الاستبدادي المتمثِّل في السيطرة الفردية من أعلى على أجهزة الدولة وغيرها. ومن المطالبة أيضًا بتكوَّن التنظيمات الأهلية الشعبية للخدمات وللدَّعم والتأثير على التعليم وغير ذلك.

إن مشكلتنا هي مشكلة الاستبداد وكيفية التغلُّب عليه، وبمقاومة الاستبداد نقاوم كل الآثار السلبية المترتِّبة عليه، ومنها هذه الجوانب المتعلِّقة بالفكرية السائدة في المجتمع وأساليب فاعليَّتها في تشكيل السياسات.

المصلحة العامة والواقع والأخـلاق مفاهيم قد تتضارب في الفكر السياسي... كيف نجمع بينها؟

المصلحة العامة؛ وهي حفظ الذات العامة، قد تواجَه بمصالح خصوصية، ومن هنا أريد أن أفرِّق بين الخاص والعام... فالإنسان من مصلحته أن يحافظ على حياته، وأن يحْيا بغير إضرار بشؤونه الخاصة، وأن يطمئنَّ إلى ذلك ويستبعد المخاطر التي يمكن أن تهدِّد حياته المادية والمعنوية، هذا المفهوم بهذا الأسلوب يتعيَّن أن نأخذ به ونرعاه فيما يتعلَّق بالصالح العام، وهو صالح الجماعة العامة.

والسؤال الذي يجب أن يطرحه كل إنسان على نفسه وتطرحه كل جماعة فرعية على نفسها هو: لمن أنتمي...؟ في عموم ما يربطني بالآخرين، وأنا سأعيش وأموت إن شاء الله على اقتناع بأن الإنسان ليس فردًا، إنما هو دائمًا عضو في جماعة... يرتبط بجماعة أكبر... وكل حياته وكل اتصالاته هي ارتباطات بجماعات؛ في الجيرة، وفي الوطن، وفي المهنة، وفي العمل، وفي كل ما يصنع... وأن ما يفرزه كفرد هو تداخل هذه الدوائر الانتمائية بعضها مع بعض، في داخله... حتى وهو مريض، فهو ينتمي إلى نوع مرض معيَّن يبحث فيه علماء معيَّنون، ولو كان فردًا لما اهتمَّ ببحثه الأطباء والعلماء، إنما هم يبحثون ويكتشفون لأنها حالة عامة... هو دائمًا في إطار جماعة ومن هنا يتعيَّن أن ننظر إلى قضية المصلحة.

يفرض علينا الواقع أن ننظر إلى المصلحة في هذا الإطار الجامع... ننظر في صالح الجماعات المترابطة المتعدِّدة... هذا الترابط يكون مع الجماعات التي تعبِّر عن دوائر انتماء مختلفة... هناك دائرة انتماء عامة تظهر أعم من غيرها وتظهر في ظرف معين تعم دوائر الانتماء الأخرى... وهذا الأمر يرد في عمليات تاريخية... ومن ثم يكون لهذه الدائرة الانتمائية القوة الحاكمة المصدرية، أو يكون لها اعتبار أساسي في تقدير الصالح العام بالنسبة لما يتعارض معها من صوالح ذاتية للدوائر الفرعية.

ومن هنا نحن لا نحدِّد في هذا المقام «المصلحة»، ولكن نحدِّد منهج وكيفية النظر لما نعتبره صالحًا وما لا نعتبره كذلك، وما نراه صوابًا وما لا نراه كذلك.

بعد ذلك يأتي معيار فقه الواقع ودور القيم والأخلاق فيه؟

الأخلاقية هنا... قد تكون عنصرًا في البحث بنزاهة فيما هو الصالح الأعم بالنسبة للصوالح الفرعية التي تتعارض معه... الصدق مع النفس والصدق مع الغير، والنظر إلى الغير... مع كبح جماح الرغبات الذاتية... إن كل ذات خاصة مجبولة من داخلها على أن تدافع عن نفسها، وفي ذات الوقت مطلوب منها أن تفنى بذاتها في الصالح العام... وحساب هذه الأمور يثير مشكلات وصراعات مع النفس... والجانب الأخلاقي هو ما يساعد على حسمه بالشكل الصحيح... الجانب الأخلاقي هو الاستعداد عند الضرورة وعند اللزوم للتضحية بالنفس من أجل الآخر، وإنكار الصالح الذاتي من أجل الصالح الأعم أو صالح الآخرين، كإنكار الأم لمصلحتها إذا تعارضت مع مصلحة وليدها... هذا هو الجانب الأخلاقي الذي يمكِّننا من كبح جماح الرغبة الذاتية إذا تعارضت مع الصالح الأعم أو مع الصالح الأبعد والأدوم.

في حالة الهزيمة الحضارية، تكون مغلوبًا، تسري عليك إرادة غيرك، وكل ما سبق إنما هو في حال وجود إرادتك أنت وما ينبغي أن تحوطها به.

ومن ثم ينبغي أن نعتني أولا بالقضايا الكبرى ونرتِّب الأولويات، والقضايا الكبرى هي التي تتَّسع في العموم والخطورة، وبحسب درجة العموم ومدى الخطورة نميِّز بين قضايا كبرى وقضايا فرعية.

هل يمكن أن تجدِّد الطبقة المتوسطة الديمقراطية في مصر؟

الطبقة المتوسطة تشرَّبت وانبهرت بالفكر الغربي، وقد كان ذلك تقريبًا منذ النصف الأول من القرن العشرين. حيث دخل الفكر الغربي بلادنا لا كفكر أساسًا ولكن كنفوذ سياسي وكأقليات مهاجرة من الغرب بعاداتها الغربية وأساليب حياتها، وبدأت تمارس أساليبها الغربية في مجتمعاتنا، وانجذب إليها فريق من المتعلِّمين بحكم الاتصال في المدارس، وصياغة مناهج التعليم عندنا بما يخص شؤون الدنيا من علوم. ومورست الأوضاع الغربية والعادات وأساليب العيش الغربية وانتقلت إلى نخب من بلادنا بحكم المعايشة، مثل التحرُّر والحداثة. وفي ذات الوقت بدأ يُنظر إلى التقاليد الإسلامية والعادات الإسلامية وأحكام الإسلام التي لا تتَّسع لمثل تلك الأساليب من العيش على أنها صور من التخلُّف والعجز عن استيعاب الحداثة. كان هناك في الفكر الغربي ما يمكن أن نستفيد منه ونتناوله في أساليب الحكم وعمل أجهزة الدولة وتشكيل الجماعات السياسية والأحزاب المختلفة، وتقسيم العمل المهني بين أجهزة الدولة وهذا كله ممَّا يمكن أن تستوعبه الفكرة الإسلامية. وقد كان ذلك، ممَّا أُدخل منه على عهد محمد علي ومن بعده فيما أتصور، وفي ذات الوقت كانت ترفض فيه أساليب العيش الفردية القادمة من الغرب والمتعارضة مع الفكر الإسلامي السائد ولمبادئنا وممارساتنا.

وقد صيغ ذلك في سؤال، ماذا نأخذ من الغرب وماذا نترك؟

هذه المشكلة وردت على بلادنا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين صحبها -سواء من جانب الغرب بوسائل

إعلامه الموجَّهة إلينا في بلادنا كصحيفة المقطم مثلًا أو غيرها في مصر- نوع من الحملات على الفكرية الإسلامية ووصفها بالتخلُّف، تطالبنا بأن نأخذ من الغرب ما يتعارض مع قيمنا وإسلامنا وما لا ينفعنا في قوتنا وحياتنا، والعكس أن نترك ما ينفعنا ونأخذ ما لا ينفعنا.

ومن هنا انقسمت الحياة المصرية إلى أقسام:

- في الجانب الإسلامي ظهرت المحافظة الإسلامية وضرورة التمسُّك بثوابتنا في مواجهة حملة على الإسلام، واتَّخذت قواها أساليب الدفاع عن الثوابت وعن الفكرية الإسلامية... موقف المحافظة دون تعديل. والمدافع يأخذ موقف الثبات أكثر من أخذه لموقف الحركة والتقدُّم.

- وظهر اتجاه إسلامي آخر يطالب بالتجديد لأخذ ما ينفعنا، وتضارب الاتجاهان. وهذا ما أضعف من وجودهما، سواء في المحافظة على الثوابت أو في الأخذ بما ينفعنا من أساليب الغرب في الإدارة والعلوم الحياتية.

- وفي الوقت نفسه، فإن النخبة المثقَّفة بالتعليم الحديث انقسمت إلى هذين القسمين أيضًا وتضاربت فاعليَّتها. ومن ثَمَّ وجدنا اتجاهًا وطنيًّا يظهر بين الحرب العالمية الأولى يطالب بالاستقلال التام وإجلاء المستعمر عن بلادنا ولكنه يستند إلى مرجعية علمانية، وأن من يطالب بالإسلام والأخذ به يبتعد مسافة من الحركة الوطنية؛ فحصل تضارب بين الحركة الوطنية المستغنية عن المرجعية الإسلامية عن الحركة الإسلامية التي تطالب بالسيادة الكاملة للإسلام كمرجعية أساسية للأمور.

إن وقائع الأمر ومفرداته في التاريخ المصري كثيرة، ولكني أكاد أقول إن هذا الوضع اختلف مع النصف الثاني من القرن العشرين وخاصة مع ثلثه الأخير... فقد صار في الجانب الإسلامي المجدِّدون والدَّاعون للتجديد هم ذاتهم المحافظون على الأصالة الإسلامية والمدافعون عنها في مواجهة خصومها، أقصد بهذا الفكر

الذي عرفناه في أمثال الشيخ الغزالي، والشيخ القرضاوي وخالد محمد خالد. بدأت الحركة الإسلامية تدرك ماذا تأخذ من الغرب وما ينفعنا ويمكن أن يندمج ويتماشى مع أصول الفقه الإسلامي وترفض غيره، وتميِّز بين ذلك تمييزًا واضحًا علميًّا وفكريًّا وثقافيًّا وإيمانيًّا.

ومن هنا بدأت الحركة الإسلامية -ومن السبعينيَّات تقريبًا- سواء في مصر أو غيرها من البلاد الإسلامية تكاد تكون مهيمنة -كل في بلادها- على الوضع الوطني والوضع الديمقراطي أيضًا.

نحن لا نجد الآن حركة استقلال وطني في بلد إسلامي إلا أن تكون مرجعيَّتها إسلامية، بمثل ما كان في أول القرن العشرين في حركة الحزب الوطني في مصر ومحمد أحمد المهدي بالسودان وعبد الكريم الخطابي في المغرب... إلخ.

إن من نتائج ثورة ٢٥ يناير أن الديمقراطية في الممارسة العملية، ركنها الأساس وهو الانتخابات الحرة النزيهة بجماهير الشعب، لم تُظْهِرْ إلا الإسلامية، مع تنوُّع فصائلها في هذا الشأن. ولم يحصل العلمانيون بكلِّ ما يملكون من قدرات وسيطرة وهيمنة شبه كاملة على وسائل الإعلام المقروء والمسموع والمرئي بكافة أنواعه لم يحصلوا على أغلبية.

ومن ثَمَّ أكاد أن أقول إنه يصعب تاريخيًّا تكرار نفس ما حدث في النصف الأول من القرن العشرين.

فالحالة الإسلامية اليوم أصبحت على استيعاب كافٍ جدًّا لمواجهة أوضاع الحاضر المعيش بكلِّ مشكلاته؛ من خلال أدواتها المعدَّة فعلًا، ومعها جهود قرن كامل من تجارب الفكرية الإسلامية والحركات الإسلامية لكي تبدأ وتنشط فيما يحقِّق لها الوجود والنجاح إن شاء الله.

المشكلة كلها في الممارسة، رعي الله تعالى القادرين عليها.

القومية ومآلات التيار القومي العربي

كيف اجتمعت القومية مع الوطنية مع الإسلامية في فكركم؟

بالنسبة لي، أفكِّر دائمًا في الجانب التطبيقي وما تؤول إليه المبادئ والـمُثُل في الواقع الفعلي، ودراسة التاريخ تفعل معنا مثل ما يفعل الواقع مع رجل القضاء والإفتاء، ينظر إلى المبادئ والأفكار المجرَّدة في إطار ما تؤول إليه في الواقع العملي والتطبيقي في كل حالة بين الحالات المعينة؛ ولذلك نجد أن الدعوة القومية كانت انسلاخية في بلاد الشام في بداية القرن العشرين، وتقوم بهذه الوظيفة، ولكنها هي نفسها -دعوة العروبة- تبنَّاها أنصار الفكر الإسلامي في كلٍّ من مصر في الثلاثينيَّات وكذلك في المغرب العربي بشكل عام. هذه العروبة -في ذلك الوقت وعند هؤلاء- لم تكن توظَّف توظيفًا انسلاخيًّا، بل بما يتَّفق مع الفكرية الإسلامية في التوحيد والتجميع. وهكذا يجب أن يُنظر إلى دعاوى الانتماء الديني والقومي والوطني والإقليمي وحتى القبلي من زاوية كيف يوظَّف الفكر في الحالة المرئية الملموسة: هل يؤدِّي إلى الصلاح والتئام الشمل والتجمُّع أم يؤدِّي إلى الصراع والتفكُّك والتضارب..؟ هذه نقطة منهجية أرجو أن تحظى باهتمامنا ونحن نتكلَّم في هذه الموضوعات.

وماذا عن القابلية للتوحُّد أو التفتُّت لدى العرب؛ حيث نبدو نحن العرب أميل إلى التفرُّق والصراع فيما بيننا منذ حصلت دولنا على استقلالها؟

ليست قابلية إنما أسلوب عمل، ويجب أن نتنبَّه لهذا العيب فينا، وهم يستغلُّونه ضدَّنا، يجب أن نواجه ونقاوم ذلك الأسلوب لكي ننحِّيه في أنفسنا بالفكر والدعوة.

حين نتكلَّم عن أي تجمُّع قومي عربي أو ديني إسلامي بين عددٍ من الشعوب يجب أن نراعي الذاتيات الموجودة، وأن نفكِّر في وسائل حفظ المصالح وتنوُّع

الرؤى والتوجُّهات الثقافية، ونوائم بينها وبين الانتماء الأعم المطلوب.

لننظر مثلًا إلى فكرة الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية: ذكرتُ في السابق أن لدينا دولًا وطنية وقُطرية تعوق هذا الأمر، والحقيقة ليست كذلك فحسب، نحن نعلم طبعًا أهمية جهاز الدولة ودوره، ولكن أيضًا مع استمرار وجود جماعة سياسية يحكمها جهاز واحد على قطعة من الأرض نسمِّيها قُطْرًا أو وطنًا أو نسمِّيها جماعة وطنية، فقد نشأت ذاتية بهذا التكوين الذي استمرَّ عشرات السنين، ومن ثمَّ فإن أيَّة دعوة للتوحيد بينه وبين غيره يجب أن تراعِي دور جهاز الدولة الوحيد القائم في كل قُطر، والذي يؤثِّر في كلِّ جماعة سياسية وفي الوعي الذاتي لهذه الجماعة السياسية، ويجب أن يتمَّ الأمر على أساس المحاولات الدؤوب للتقارب والتآلف الذي يمكِّن من تحقيق جوانب الشمول في هذا الوعي وتكوين الأجهزة التنظيمية القادرة على إدارته.

وأمامنا مثل واقعي حاصل الآن؛ هو الاتحاد الأوروبي: جماعات سياسية وقوميات متعدِّدة وفروق لغوية ومذهبية ودينية وتواريخ من الحروب المتبادلة التي قامت بينهم لأكثر من قرنين، وعبرتها حربان عالميَّتان في النصف الأول من القرن العشرين. هؤلاء عندما أرادوا أن يتوحَّدوا إنما قام ذلك على أساس وحدة الحضارة (الأوروبية)، وهو عنصر ثقافي في الأساس، ولكنهم راعوا تعدُّد الذاتيَّات القائمة بينهم، وهم يقومون بهذا الأمر على أساس أن التقارب من خلال الوحدة الأوروبية في جوانب اقتصادية ثم سياسية وغيرها... هذا هو الأسلوب الذي ينبغي أن يُتَّبع في مثل هذه الأمور.

وهذا هو ما نظر إليه علامتنا الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهوري عندما ألغيت الخلافة الإسلامية فتكلَّم عن إنشاء «عصبة أمم شرقية» (يعني إسلامية)؛ وهي رسالة الدكتوراه الخاصة به سنة ١٩٢٦، وكذلك مالك بن بني عندما تكلَّم عن مفهوم الكومنويلث الإسلامي.

◄◄ العروبة تحوَّلت من قومية ومشروع وحدة وصلت إلى حدِّ القول بوطن عربي واحد في الستينيات إلى أن يقال الآن: «منطقة عربية» في مقابل إشاعة مفهوم «الشرق الأوسط» كمفهوم بديل ويضم إسرائيل إلى المنطقة العربية ككيان طبيعي مقبول... هل الهوية العربية في خطر؟

مفهوم العروبة يتضمَّن البلاد المتكلِّمة بالعربية وحدها، وهي كلها مسلمة وكلها متجاورة ولكنها في تكوينها ترفض الوجود الإسرائيلي. أما مفهوم الشرق الأوسط فيقبل الوجود الإسرائيلي، ويرى أن يتبنَّى معيارًا جغرافيًّا لا ينتمي إلى هُوية مشتركة ولا إلى دين مشترك ولا تاريخ مشترك ولا لسان مشترك. بالعكس هو يتكوَّن من معيار جغرافي منسوب إلى الغرب الأوروبي؛ بمعنى أنه «شرق أوسط» بالنسبة إلى أوروبا؛ أي إنه الأقرب من أوروبا، وأما الأكثر قربًا من أوروبا فهو «الشرق الأدنى»، والأبعد تسمِّيه أوروبا «الشرق الأقصى»، هو معيار أوروبي أو بالأحرى غربي بالأساس. هم حتى يسمُّون «المغرب العربي» بالشرق الأدنى مع أنها ليست شرقًا أصلًا؛ فالرباط والدار البيضاء تقعان غرب خط جرينتش فليست المغرب شرقًا، ومع ذلك هم يسمُّونها «شرقًا» كما يشاؤون، لأن هذه التسمية تحمل معنى حضاريًّا وهو أن الشرق هو أقل مستوى حضاريًّا منه (أي الغرب).

الارتباط أساسه معنوي وليس جغرافيًّا فحسب، والعنصر المساند للرباط المعنوي القائم على الهُوية واللغة هو مجموع التقارب الجغرافي والصلة التاريخية، وليس مجرد التقارب الجغرافي وحده، بدليل أن إيطاليا لها قومية وفرنسا لها قومية رغم التجاور الجغرافي... ومع ذلك فما فصل بينهما هو اختلاف اللغة.

◄◄ وماذا عن الدعوة إلى إطار إنساني يجمعنا مع الآخرين، ويمكن أن يجمعنا مع الإسرائيليِّين على نحو ما يحلو للبعض أن يردِّد اليوم؟

لا يوجد إطار يجمعنا مع الإسرائيليِّين، لأن إسرائيل عبارة عن جماعة مغتصِبة

لأرض غيرها، وغيرها هم من تجمعنا بهم جامعة اللغة والهوية. فإسرائيل ليست مجرد واقع جغرافي يتشكَّل من التجاور الجغرافي، إنما هي مغتصبة لهذا التجاور الجغرافي على حساب من تجمعنا بهم جامعة اللغة والهوية، وهو اغتصاب يهدِّد أمننا القومي والقُطري أيضًا.

ماذا عن جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي (التعاون الإسلامي حاليًّا)... يقال عن كل واحدة منهما إنها وُلِدَتْ ميِّتة... هل توافقون على هذا الرأي؟

الآن السياسات التي تنتهجها هذه الدول لم تكن سياسات ترعى الصالح الذاتي لشعوبها ولجماعاتها السياسية، وكانت في الأساس تتراوح ما بين التعبير عن الصالح الأجنبي أو الانصياع له جبرًا ورغمًا عن نفسها وعن مصلحتها الذاتية.

ولا ننسى أن جامعة الدول العربية عندما نشأت إنما نشأت فكرتها خلال الحرب العالمية الثانية، وبنوع من التشجيع الإنجليزي في خطابات وزير خارجية بريطانيا أنطوني إيدن ١٩٤١-١٩٤٣. ومن ثم وضعت الجامعة على طريق لا يكفل لها مراعاة الصالح العام الأشمل لهذه الدول العربية بعضها مع بعض.

وحين أُثير موضوع الجامعة الإسلامية إنما أثير لانتهاز واقعة حريق الأقصى والهجوم عليه في أغسطس ١٩٦٩، وقصد بإثارته استغلاله ضدَّ مفاهيم «العروبة» التي كان يتبنَّاها النظام المصري وتستجيب لها القوى السياسية في الشام والعراق، فوضعت في شكل متضارب مع الفكرة العربية وليست في صورة جامعة.

والحاصل أيضًا أن مصر عندما ظهرت فيها الفكرة العربية في الثلاثينيَّات مع حوادث حائط البراق سنة ١٩٢٩، إنما ظهرت على أيدي ذوي الميول الإسلامية والدعوة الإسلامية، ومنهم عناصر من الحزب الوطني القديم. ولكن مصر حين ظهرت فيها الحركة العربية في الخمسينيَّات إنما تأثرت بالمفهوم العروبي الذي ظهر

في بلاد الشام انسلاخًا عن الدولة العثمانية، والذي كان يضع من أسس تفكيره المنهجَ العلماني مستبعدًا المرجعية الإسلامية، وكان هذا من أُسس التضارب بين المفهومين على مدى لا يزال قائمًا حتى الآن.

والملك فيصل لما أثار موضوع الحلف الإسلامي أثاره معه كحلف يقوم أساسًا وعموده الفقري الترابط السعودي-الإيراني، بمعنى أنه جعل دعوة الإسلام السياسية تربط ما بين الشيعة والسُّنة ضد السُّنة العروبيِّين، وهذا يعني أنه لم يكن يعبِّر عن دعوة حقيقية للتوحُّد بقدر ما كانت دعوة للصراع مع العروبيِّين السُّنِّيِّين الذين لا ينتمون إلى ذات المواقف السياسية لإيران والسعودية وقتها، وكانت السعودية وإيران متحالفتين وقتها مع الولايات المتحدة، والقومية العربية في بلاد مصر والشام تقف ضد الاستعمار الغربي والولايات المتحدة رغم طابعها العلماني، وكانت إيران جزءًا من الأحلاف مع الولايات المتحدة.

ومنظمة «المؤتمر الإسلامي» المصرية، كانت ضمن سياسة علمانية لم تنظر للإسلام إلا من باب التجمُّل.

◀◀◀ أليس للعرب الدور الأساسي في نجاح الصهاينة في إقامة دولتهم سواء في عهد الملكية أو عهد عبد الناصر؟

إذا قرأت كتاب «إريك رولو»[1] عن الشرق الأوسط ومشكلاته فإنه يُشعرك بأن السبب الأساسي أو العامل الأساسي الذي أدَّى إلى نشوء دولة إسرائيل واستقرارها في المنطقة كان هو تقاعس الحكومات العربية.

النقطة الأخرى أن مصر حاولت في عهد عبد الناصر أن تُقيم أو تبدأ في

(١) إريك رولو: هو صحفي يهودي نشأ في مصر في داخل الحركة اليسارية المصرية ثم ذهب إلى فرنسا، وكان مختصًّا بشؤون الشرق الأوسط في صحيفة لوموند لسنوات طويلة، فهو دارس لهذه المنطقة.

إنشاء تجمُّع عربي أو دولة عربية موحَّدة في المستقبل، ولم تكن هذه الحركة مصرية فحسب، بل لعلَّها في مصر كانت استجابة لتوجُّه عربي ظهر في بلاد الشام أساسًا والعراق، ولكن في تقديري أن العائق الأساسي الذي فشلت من أجله وحدة مصر وسوريا ١٩٥٨-١٩٦١، والذي فشلت به أيضًا الوحدة بين سوريا والعراق في ظلِّ حكم البعث المشترك فيهما جميعًا بعد ذلك، في تقديري أن السبب الرئيسي في ذلك أن أجهزة الدولة في بلادنا نشأت بأسلوب قُطري يرتبط بالوضع القُطري الإقليمي المحدَّد لهذه الدولة، وهو ما كان عصيًّا على أن يهتز أو يتغير، وما كان سيحدث حتمًا مع أي توجُّه وحدوي حقيقي يقوم بين هذه الدول كلها أو بعضها.

الدولة عندنا قامت -كجهاز- على أساس قُطري، وقد صارت بذلك عصيَّة على أن تستوعب أية تشكُّلات تمسُّ هذا التكوين التنظيمي لها. ولذا فهي تنظر إلى المسألة الفلسطينية باعتبارها مسألة خارجية في الأساس. ومن أجل أن أوضِّح لك وجهة نظري: فأنا في التقدير السياسي أهتمُّ جدًّا بالجانب التنظيمي، بمعنى أن أية قوة سياسية لا يتحقَّق لها وجود حقيقي في الواقع إلا من خلال تشكُّل تنظيمي، وأنه في النهاية إذا أردنا أن ننظر في السياسة، فعلينا أن نقدِّر على المدى الطويل دائمًا التشكُّلات التنظيمية القائمة فعلًا ومدى قوَّتها وقدرتها على البناء لأمدٍ طويل.

إلام وصل وضع التيار القومي العربي؟ هل يمرُّ بفترة ضعف أم أنه انتهى خاصة بعد الثورات العربية وما تعرَّضت له المنطقة من مزيد من التجزئة ومواقف القوميِّين في سوريا واليمن وليبيا التي جعلتهم يقفون مع الغرب أو إيران أو الخليج في خندق واحد؟

في حدود علمي، فإن التيار القومي أضعفتْه الكوارث التي حصلت للعالم العربي منذ بداية القرن الواحد والعشرين، والتي بدأت بضرب العراق وتفكيكه وتفتيته من العام ٢٠٠٣، والتيار القومي الحقيقي كان يجد قواعد أساسية له ذات شأن هام جدًّا في إحيائه وفي تقويته في أرض العراق وفي سوريا، وهذان البلدان

حدث فيهما ما نعرف من حصار وضرب في هذه الفترة؛ بحيث إنه حتى الوجود القطري صار مضروبًا أو مفتَّتًا.

والتيار القومي في بعض أحزابه لم يستطع أن ينجح في تجربة هامة جدًّا له، حيث تولَّى حزب البعث -الذي كان ركيزة أساسية للتيار القومي- الحكم في سوريا وفي العراق معًا؛ فانقسم الحزب على نفسه في البلدين بدلًا من أن يقيم الوحدة بينهما، وظهر الصراع بين القيادة القطرية والقيادة القومية، أي بين البعثيِّين في سوريا والبعثيِّين في العراق، على النحو الذي حدث، وكان فشل هذه التجربة ممَّا أضعف الدعوة السياسية التي كانت قائمة قبل ذلك بعقدين أو ثلاثة بالنسبة للسعي إلى تحقيق الوحدة العربية من خلال غلبة التيار القومي.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن الحركة الإسلامية بدأت تظهر ويشتد عُودها في هذا الوقت بين التيارات الوطنية والقومية القائمة. والحقيقة أن التيار القومي سعى في مراحل معينة إلى التقريب أو التقارب مع التيارات الإسلامية، وظهر ذلك جليًّا في ندوات مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وظهر أيضًا في المؤتمر القومي-الإسلامي الذي كان ينعقد بطريقة شبه دورية في ذلك الوقت. ولكن عناصر التوجُّه العلماني داخل التيار القومي استمرَّت تنشط بشكل أضعف من هذا المسعى، وكذلك عدد من الدعاوى السلفية داخل التيار الإسلامي. واليوم لا تستطيع أن تحسب كيف تتم حسابات التيارات.

وفي رأيي، لا بدَّ أن يكون هناك تيار أساسي للأمة، وأن تتقارب فيه التيارات الأساسية للأمة، إسلامية كانت أو قومية. نحن الآن أحوج ما نكون للسير نحو تيار أساسي للأمة تتقارب فيه القوى التي تبغي لهذه الأمة الاستقلال والعزة والنهضة... وعلينا أن نركِّز على هذا الجانب وندعو إليه، وننظر إلى ما يتقارب به بعضنا مع بعض، لا ما نتخالف فيه، ما دمنا طالبين الاستقلال والعزة والنهوض.

يبدو أننا تراجعنا بفعل السنوات الأخيرة كثيرًا لا سيما في النطاق العربي والعروبي، ولم يعد الفكر القومي قادرًا على مقاومة هذا التراجع، حتى بات يشجِّع على مزيد من الانقسام؟

الآن، فيما هو واضح لنا، أن المطلوب -حتى في إطار الدولة القطرية- أن تقف عند الحدِّ الذي يمكِّنها من أن تُدير تبعاتها بكفاءة ورشد وبالتحقيق الأمثل لمصالح المواطنين المندرجين فيها، على المدى الطويل، فضلًا عن القصير طبعًا، ونريد لها أن تنعش أساليبها في دعم استقلالها الوطني وفي الدفاع عن أمنها القومي، وقضية إسرائيل بالذات هي قضية لا تتعلَّق بالشعب الفلسطيني وحده، تأييدًا له أو دعمًا، ولكنها تتعلَّق أيضًا بالأمن القومي لكلٍّ من بلادنا العربية، وتتعلَّق بالأمن القومي المصري في الأساس، بدليل أنه عندما شرعت بريطانيا في بداية القرن العشرين في دعم فكرة إقامة وطن قومي لليهود، فكَّروا وقتها في أعالي النيل (في أوغندا) لكي تكون دولة قادرة على التحكُّم في مصر والسودان من خارج أراضيهما، وللتحكُّم في مياه النيل، وفكَّروا أيضًا أن يكون لهم وطن في سيناء لتكون داخل الحدود المصرية، فواضع السياسة البريطانية عندما فكَّر في هذا الأمر فكَّر فيه لكي تكون إسرائيل قوة استعمارية قريبة من مصر بالذات وقادرة على النَّفاذ إليها عند الحاجة. وهذا ما جرى منذ عام ١٩٥٦ ثم ١٩٦٧، حين قاموا بعدوان انهار به نظام استقلالي كامل في مصر، إسرائيل ليست وطنًا لليهود، إنها قاعدة عسكرية أنشأتْها بريطانيا وتمتلكها الآن الولايات المتحدة للسيطرة على بلادنا من خارج أراضيها، إنه نوع من الاحتلال العسكري من خارج أراضي الدولة، ويجب أن ننظر إليها بهذا الشكل في إطار المصلحة الوطنية والقومية لبلدنا ولدولنا العربية كلها، نحن لا نتعامل مع دولة ولا شعب، نحن نتعامل مع قاعدة عسكرية أنشأتْها القوى الاستعمارية للسيطرة علينا من خارج أراضينا، موقفنا منها لا يستند فحسب إلى إيماننا بالعروبة والوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية، بل

يستند أولًا إلى تأمين وجود الدولة القطرية الموجود في بلادنا من احتلال عسكري يقف على حدودها ويهدِّدها هي بالذات.

هل ذهبت القومية العربية مع الريح؟

لا لم تذهب... العروبة قائمة، والجماعة العربية قائمة، نحن نتكلَّم باللغة العربية التي تجمع شعوب هذه الأقطار... قد تخمد المطالبة بها كجماعة سياسية جامعة، أو مؤثر سياسي إقليمي فعَّال. لكنها لا تذهب ولا تموت... وعلينا أن نُحيي هذه الفكرة ونذكِّر بها ونثير الوعي بها كي تكون عنصرًا من عناصر الفاعلية، لا للتوحيد السياسي بين هذه الشعوب وحسْب، فهذا قد يكون طبعًا، ولكن لكلِّ الأنشطة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية.

وليس المقصود مثلًا إنشاء حزب كحزب البعث، إنما النقابات المهنية العربية تتجمَّع وتتلاقى، والجمعيات المختلفة تتجمَّع وتتلاقى وهكذا.

بالرغم من إسلاميَّتك وإيمانك بالأمة الإسلامية والعربية إلا أن مصر تبدو مركزية في فكرك السياسي وفيما تكتبه وما تعرضه من تحليلات تاريخية أو تطبيقات واقعية... هل هذا صحيح؟

نعم موجودة هذه المركزية؛ لأنَّني عشت طول عمري في هذا البلد، وهذا هو الانتماء الحياتي. ولكن السؤال: هل يتعارض هذا الانتماء مع الانتماءات الأعم؟ لا أرى هذا التعارض؛ بالعكس. عندما تجد التناسق التام بين انتماءاتك المتداخلة والمتعدِّدة فهذا خير، وعندما تصب هذه الانتماءات كلها في «نسق انتمائي واحد» فهذا ما حدث.

النقطة كلها أن هناك العديد من الانتماءات -وأنا كتبتُ ذلك في عديد من الكتابات- الإنسان له انتماءات تتعدَّد بعدد دوائر حركته ووجوده التي تتعدَّد وتتداخل، وهذا طبيعي بين البشر. بدءًا من الانتماء للأسرة وكافة الانتماءات

العامة، وكذلك الانتماء للعمل والمهنة، والانتماء للإقليم والوطن، وللجماعة الوطنية وللغة.

بالنسبة لي لا أجد تعارضًا بين انتمائي المهني أو الأسري وانتمائي لوطني ولعروبتي ولإسلامي... ثم كل حسب إدراكه الشعوري، وحسب ما مرَّ به من تجارب الحياة، وما صادفه من أوضاعها.

وكيف جاءت سياسة الاستعمار في تفتيت الأمة... ألم تكن الأمة هي نفسها مفتَّتة ومستعدَّة للتفتيت من قبل على طريقة مالك بن نبي في القابلية للاستعمار؟

من أوائل القرن العشرين عادة ما تُستخدم معنا فكرة «التفتيت». وانظر مثلًا للوسائل الاستعمارية عبر القرون الماضية، كيف يمكن لبلد مثل بريطانيا أو المملكة المتحدة أن تستعمر رُبع العالم لعدد من القرون، وانظر إلى الخريطة كيف يمكن لهذه المساحة الصغيرة وهؤلاء القوم الذين لا يزيدون عن عدَّة ملايين أن يستعمروا قسمًا كبيرًا من القارة الأفريقية وجنوب أفريقيا، والهند كلها، فضلًا عن ما آل إليهم في المنطقة العربية. كانوا يتبعون أساسًا سياسة إثارة الفتن بين الجماعات المختلفة في كل مكان، فلا تتجمَّع قوَّة واحدة ضدَّها في أيِّ مكان. في أفريقيا مثيرون للصراعات والوقائع بين القبائل والعشائر وبين أهالي الأقاليم المختلفة، وفي الهند فعلوا ذلك أيضًا بين الهندوس والمسلمين، وفي مصر حاولوا فعل ذلك بين الأقباط وإخوانهم المسلمين. وأنت تلحظ أنه عندما ضعفت الدولة العثمانية بدأوا هم يشجِّعون الدعوة القومية كدعوة انسلاخ عن الدعوة الأعم التي تمثِّلها الدولة العثمانية. فلمَّا انهارت الدولة العثمانية بدأوا يضربون الفكرة القومية نفسها ويثيرون العنصر الديني بين جماعات كل منطقة لكي يتناثروا أشلاء، وعندما ينجحون في أيِّ شيء من هذا يثيرون الصراعات داخل كل جماعة بعناصر انتماء فرعية مختلفة، ولذلك فإن الفكرة القومية لما نشأت في أرض الشام أخذت

اتجاهًا انسلاخيًّا من الكيان الأكبر وهو الدولة العثمانية، وفي ذات الوقت ظهر بين الأتراك دعوة التتريك لهدم الجماعة الإسلامية الأعم، وتبنَّاها حزب «الاتحاد والترقي» الذي انقلب على السلطان عبد الحميد بعد ذلك سنة ١٩٠٨ وعزله سنة ١٩٠٩. فلمَّا قامت الدولة القومية، بدأوا يثيرون العامل الديني كعامل انسلاخي.

في تقييم تجربة عبد الناصر

بعد هذه العقود من تجربة عبد الناصر واقترابك الشديد منها كيف تقيِّم تجربة عبد الناصر؟

جاء عبد الناصر إلى الحكم في ظروف أزمة سياسية، وأقصد بالأزمة السياسية ما حاولتُ أن أوضِّحه في كتاب «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥- ١٩٥٢»، ما بين إلغاء معاهدة ١٩٣٦ في أكتوبر ١٩٥١، حتى قيام الثورة، وأقصد بها أيضًا ما يُعبـَّر عنه في أدبيات الفكر السياسي عندما يكون حال البلد على وضع لا يستطيع فيه القابضون على الحكم أن يحكموا، ولا يستطيع معارضوهم أن يحلُّوا محلَّهم... فتكون البلد في حالة توازن بين الممسكين بالحكم والمعارضين لهم، بحيث لا يستطيع أحد أن يسيِّر حال البلاد. لا الممسكون ولا المعارضون لهم لعدم قدرتهم على الإمساك بالسلطة.

لكن تجربة عبد الناصر أوضحت لنا أن أية سياسة وطنية في المجال الدولي وفي الاقتصاد ومراعاة العدالة الاجتماعية... من هذا النوع، بغير ديمقراطية، محكوم عليها بالزوال، وهذا ما حدث في تجربة عبد الناصر، فهو حاكم وطني وعِيَ المصلحة الوطنية بحكم مصر والعرب بما لم يعِهِ بهذا القدر حاكم قبله على مدى القرن العشرين، مع تنمية اقتصادية، لم تكن بهذا القدر أيضًا في سرعة إنجازها على مدى القرن العشرين، وقدر من العدالة الاجتماعية لا بأس به... كل ذلك من غير ديمقراطية، ومن خلال حكم استبدادي؛ حيث الدولة لا تقبل وجود

أية تنظيمات شعبية مستقلَّة عنها في المجتمع ولا تقبل وجود أية هيئة داخل الدولة تكون ذات قرارات متميزة أو مشاركة لرئاسة الدولة في شيء... بهذا الاستبداد الكامل انتهت كل هذه السياسات فور وفاة عبد الناصر، وتولِّي خلَفه السادات.

بل أكاد أقول إنها بدأت في نهايتها مع هزيمة ١٩٦٧؛ لأن عبد الناصر كان قويًّا وذا أهلية كاملة في اتِّخاذ القرار السياسي وحده، لكن كل ذلك لم يكن متحقِّقًا منه شيء بالنسبة لعبد الحكيم عامر في الجيش. وكان ضمان عبد الناصر في الجيش هو صلته الشخصية بعبد الحكيم عامر رغم ما كان عليه عبد الحكيم عامر من فشل ذريع في بناء الجيش واختيار رجاله وكبار قياداته. الأمر الذي يجعلني أستطيع أن أقول إن عبد الناصر لما خُيِّر بين «أمن الدولة المصرية» الذي يحتِّم تقوية الجيش وبين «أمنه الشخصي» الذي حتَّم عليه إبقاءه الجيش تحت هذه القيادة ظاهرة الضعف؛ فإنه اختار أمنه الشخصي دون أمن الدولة، أو بعبارة أقل حدَّة اعتبر أمنه الشخصي هو «أمن الدولة».

وأنا لا أفهم إطلاقًا أن يستبقي عبدَ الحكيم عامر على رأس الجيش وأن يستبقي كلَّ المحيطين بعبد الحكيم عامر في قيادة الجيش حتى ١٩٦٧ رغم ثبوت فشلهم الذريع في حرب ١٩٥٦، إلا بهذا التفسير.

ففي حرب ١٩٥٦ انهزمنا عسكريًّا وانتصرنا فيها سياسيًّا في علاقاتنا السياسية وسياساتنا الخارجية، لكنها كانت هزيمة عسكرية، وكان على قائد الدولة أن يصلح من أوضاع جيشه بعد تجربة الهزيمة، لكنه لم يفعل، واستبقى هذه القيادات لأنهم لا يهدِّدونه شخصيًّا.

وأنا أقول هذا كله استنادًا -لا إلى من يهاجمون عبد الناصر أو ينتقدونه- ولكن استنادًا إلى الوقائع التي أثبتها مدير مكتبه سامي شرف في كتاب «سنوات وأيام مع جمال عبد الناصر»، وكذلك الوقائع والتقييمات التي سجَّلها أمين هويدي في كتاباته التي كان يدافع فيها عن عبد الناصر أيضًا ككتاب «الفرص الضائعة»،

ولكنه كان من المقدرة الفكرية ومن الوطنية ومن الفهم للأوضاع بما جعله يسجِّل هذه الأمور.

ماذا تقصدون بأسلوب الإحاطة والاقتطاع في التعامل مع القضاء ضمن نظام الخمسينيات في مصر؟

الإحاطة والاقتطاع كانا بمعنى أن الدولة أصبحت في عهد ثورة ٢٣ يوليو تنشِئ -بقوانين أو أوامر- محاكم خاصَّة بعيدة عن الهيئة القضائية لتنظر في القضايا الخاصة بالثورة ضدَّ خصومها السياسيِّين. وباسم كونها ثورة أنشأت محكمة باسم «محكمة الثورة» لتُحاكم السَّاسة القُدامى الذين زعمتْ أنهم أفسدوا الحياة السياسية قبل الثورة لتتخلَّص من خصومها السياسيِّين، وكانت هذه المحكمة تتألَّف من أعضاء مجلس قيادة الثورة نفسه. فمثلًا بدأت تشتعل الخصومة بين الثورة وقيادتها وبين الإخوان المسلمين، ومن حادث المنشية الذي اتُّهم فيه أحد عناصر الإخوان بمحاولة اغتيال عبد الناصر؛ فتمَّت تصفية جماعة الإخوان، وأُنشئت محكمة باسم «محكمة الشعب» تشكَّلت من عناصر قيادة مجلس الثورة لمحاكمة عناصر الإخوان والقيادات المؤثِّرة فيهم وأصدرت أحكامًا بالإعدام ونفِّذ عدد منها.

هذا نوع من أنواع الاقتطاع من السلطة القضائية بإنشاء محاكم سياسية بعيدًا عن الجهاز القضائي ورجاله للقضاء على خصومها السياسيِّين.

أما النوع الثاني للتعامل مع السلطة القضائية فكان بطريق الإحاطة، والمعنى الذي أقصده أن تصدر قوانين بمنع القضاء من النظر في وجوه نشاط معينة من أنشطة الدولة، مثل ما حدث مثلًا بأن صدَر قانون يمنع محاكم مجلس الدولة من النظر في القضايا التي تُرفع بشأن القوات المسلحة. ثم بشأن مظاهرات الطلبة التي ظهرت في وقت من الأوقات، فصدر قانون بمنع مجلس الدولة من أن ينظر في

شأن قضايا الطلبة حتى يصير للحكومة أن تفصل الطلبة دون مراجعة.

كان هذان هما الأسلوبان اللذيْن اتُّبعا من نظام الثورة بالاقتطاع والإحاطة. الاقتطاع بإنشاء محاكم خاصة بقضايا معينة. والإحاطة بتحجيم اختصاص السلطة القضائية دون النظر في قضايا معيَّنة. والحقيقة أن مجلس الدولة إبان مذبحة القضاء (الأولى) التي حصلت سنة ١٩٥٥ قد مارس اختصاصه القضائي في هذا النطاق المضيَّق. بمعنى أنه لم يكن ينظر في القضايا التي تُرفع بشأن الطلبة أو القوات المسلحة إنفاذًا للقوانين الصادرة في هذا الشأن.

وما يُقال عنه مذبحة مجلس الدولة والقضاء التي جرت سنة ١٩٥٤ كانت بعد الإطاحة بعبد الرزاق السنهوري من رئاسة المجلس قبل أن يُحال للمعاش بإصدار قانون يمنع من تولِّي الوظائف العامة كلَّ من عُيِّنَ وزيرًا من أيام الحرب العالمية الثانية حتى قيام ثورة ١٩٥٢، ولم يكن هذا القانون يجد تطبيقًا في الحياة الواقعية إلا على شخص واحد هو عبد الرزاق السنهوري، فطُبِّقَ عليه في رئاسة مجلس الدولة.

كما أن مظاهرة من المظاهرات التي يُقال إنها شعبية دخلت المجلس واعتدت على السنهوري بالضرب بدعوى أنه يقف مع محمد نجيب ومع آخرين في الصراع السياسي الذي قام وقتها على رئاسة الدولة بين محمد نجيب وبين مجلس قيادة الثورة برئاسة عبد الناصر، بما يُعرف باسم أزمة مارس سنة ١٩٥٤، فلمَّا خرج السنهوري من مجلس الدولة عُيِّن رئيسًا له من يليه مباشرة في الأقدمية هو السيد علي السيد. ثم صدر قانون سنة ١٩٥٥ يلغي مجلس الدولة وينشئه من جديد بأسماء من أُدرجت أسماؤهم من رجال مجلس الدولة في القانون الجديد. وهذه كانت طريقة لفصل نحو ١٥ عضوًا من مجلس الدولة كانوا على علاقة بالدكتور السنهوري. ولذلك فإن أمر فصل قضاة من المجلس اتَّخذ شكلًا اتَّبع حيلة قانونية، وهي أن يُلغى المجلس ويعاد تشكيله بإسقاط هذه الأسماء.

⏮ هل عاينتُم هذه الفترة وتلك الأحداث؟

عُيِّنْتُ في يونيو ١٩٥٤، وكان الدكتور السنهوري قد فُصِلَ من المجلس أو خرج منه، وكان السيد علي السيد هو رئيس المجلس في ذلك الوقت، وتعديل قانون مجلس الدولة بالصورة سالفة الذكر جرى في أول عهد السيد علي السيد على مدى سنة ١٩٥٥. فكنت في بداية تعييني شابًّا صغيرًا جدًّا كنت (يا دوبك) في سن الحادية والعشرين (دون الواحدة والعشرين).

الحقيقة هي أن موضوع السنهوري كان اعتداءً على السلطة القضائية لا شك في ذلك. لكن يُلحظ أيضًا من الناحية التاريخية أن السنهوري كان سياسيًّا قديمًا، وكان في الحزب السعدي وكان وزيرًا في وزارة السعديِّين، ثم عُيِّنَ في مجلس الدولة ورئاسته والتزم فيه السلوك القضائي.

فلما قامت الثورة استعانت به وأيَّدها سياسيًّا، ويُذكر أنه كان له الدور الأبرز في قرار أصدرته الجمعية العمومية للفتوى في مجلس الدولة برئاسته يمنع إعادة اجتماع مجلس النواب السابق الذي كان مجلسًا وفديًّا لتلقِّي اليمين الدستورية لمجلس الوصاية على العرش الذي نشأ بعد خروج الملك فاروق وتولِّي ابنه القاصر الحكم، وتشكيل مجلس وصاية عليه.

وكان دستور ١٩٢٣ ينصُّ على وجوب حلف اليمين من مجلس الوصاية في مثل هذه الحالة أمام مجلس النواب. فإن كان محلولًا اجتمع المجلس القديم. فأصدر السنهوري بضغوطه على الجمعية العمومية فتوى بعدم لزوم هذا الاجتماع حتى يفوِّت على الوفد أن يجتمع مجلس نوابه من جديد في بدايات الثورة، ممَّا قد يعيد الوفد إلى الحكم مرة أخرى في ظروف لم يكن الضباط الأحرار قد تمكَّنوا فيها بعد من أمور الحكم تمكُّنًا كافيًا.

بعد ذلك بدأ السنهوري يعمل مع رجال الثورة وضباطها، بالصراع بين محمد

نجيب والبقية، فانضمَّ السنهوري إلى جانب محمد نجيب وكان ما كان وسبق ذكره.

ولكن السنهوري في هذا الوقت بانضمامه إلى محمد نجيب، كان ينضم إلى الجانب الأقرب إلى الديمقراطية، ومن ثم فالأمر كانت له جوانب سياسية. وهذا حتى نخلص ضميرنا في ميزان هذه المسألة.

والمستشار السيد علي السيد الذي أتى بعد السنهوري كان رجل قضاء معروفًا بالكفاءة القانونية، وليس له أي صلة بالجانب السياسي، إنما عمل في إطار هذا الوضع القانوني الجديد الذي أقامته الثورة، من حيث الإحاطة والتقليل من الاختصاصات القضائية. ولكن يُشهد له الحقيقة أن لم يكن هادفًا لتربُّح شخصي في هذه الظروف. وقد استمرَّ رئيسًا للمجلس لخمس سنوات تالية أو أكثر، وخرج منه ولم يعمل بالمحاماة ولا بالقضايا العامة، وكان يقضي وقته في تفسير القرآن وعمل بعض المحاضرات القليلة في هذا الشأن.

مصطفى مرعي[1] كان يقول: السنهوري أفقه من السيد علي لكن السيد علي أقضى -كقاض- من السنهوري.

هل عارض السيد علي السيد أشياء من شؤون الدولة في فترته؟

هو خدم ما أصدرته الدولة من قوانين بما فيها الاختصاصات المحاط بها، وأعطى للدولة حرية في بعض هذا، لكنه في القضايا غير ذات البُعد السياسي أعطى العدالة حقَّها.

ويلاحظ في ذلك الوقت أن مجلس الدولة كان لم يمضِ على إنشائه عشر سنوات، حيث نشأ ١٩٤٦، ولم تعرف مصر إخضاع السلطة التنفيذية وأجهزتها للسلطة القضائية فيما تصدره من قرارات إلا من سنة ١٩٤٦، فكان اختصاص المجلس حديث النشأة ويمكن إلغاؤه.

---

(١) رئيس هيئة قضايا الدولة الأسبق.

مذبحة القضاء الثانية ١٩٦٩؟

جرت الإشارة من قبل إلى أن نظام ثورة ٢٣ يوليو في تعامله مع القضاء المصري اتَّبع طريقة الاقتطاع والإحاطة، والحقيقة أنه استمرَّ يتبعها دون أن يتدخَّل في التشكيلات القضائية نفسها حتى الستينيَّات فيما عدا طبعًا ما حدث سنة ١٩٥٥ ممَّا سبق ذكره في مجلس الدولة.

فلمَّا حدثت هزيمة سنة ١٩٦٧ اختلَّ التقدير الشعبي والمؤسَّسي لثورة ٢٣ يوليو ونظامها وما كانت تتبعه، وبدأت تصدر بعض الأحكام من المحاكم الصغيرة تتعرَّض لمدى دستوريَّة أن تصدر قوانين بمنع التقاضي. وخشيت الدولة من أن يزيد هذا الأمر بما يهدِّد سلطتها خصوصًا بعد الهزيمة، وبدأت تفكِّر في وسيلة لتفادِي هذا الأمر عن طريق نوع من أنواع التدخُّل المباشر في الجهاز القضائي. وبدت اقتراحات المؤيِّدين للدولة من القضاة أو رجال القانون -وأقواهم كان محمد أبو نصير الذي تولَّى الوزارة لفترة ما- تسعى في إدخال القضاة في الاتحاد الاشتراكي، وهو الجهاز المقول وقتها بأنه جهاز شعبي يساند ثورة ٢٣ يوليو ونظامها. وجرى الترويج لهذا الأمر باعتبار أن الدخول في الاتحاد الاشتراكي ليس عملًا سياسيًّا حزبيًّا بالمعنى الذي يخلق الخصومات والعداوات بين الاتجاهات المختلفة، إنما هو انتماء لتكوين شعبي جامع للمصريِّين كافة، ومن خلال الاتحاد الاشتراكي يمكن التأثير في القضاء بالشكل المطلوب.

الثورة لم تؤثر في البداية على اختيارات أعضاء القضاء كثيرًا، واكتفت حتى سنة ١٩٦٧ بالاقتطاع والإحاطة، وبقي قادة القضاة والحريصون على استقلاليَّته موجودين في محاكمهم وفي التشكُّلات القضائية المختلفة، وفي انتخابات ناديهم. فلما ظهرت فكرة محاولة التدخُّل في الشؤون القضائية من خلال الانضمام إلى الاتحاد الاشتراكي تمَّ رفض هذه الفكرة رفضًا حادًّا، ممَّا يوجبه الاحتفاظ والالتزام بالاستقلالية، فجاءت مذبحة القضاء سنة ١٩٦٩ ردًّا على هذه المواقف، واتُّبع

فيها الأسلوب الذي كان قد اتُّبع من قبل مع مجلس الدولة سنة ١٩٥٥ وهو إلغاء قوانين الهيئات القضائية وإعادة إصدارها بتشكيلات جديدة للقضاء، أُسقط منها من يريدون فصلهم، وكان عددهم يدور حول ٢٠٠ عضو من القضاء ومجلس الدولة وغيره، وكان ذلك في أغسطس ١٩٦٩.

◀◀ وماذا عن تجربة عبد الناصر الوحدوية التي فشلت... هل كانت حقيقية من الأصل أم كانت توظيفًا سياسيًّا من أجل ترسيخ الاستبداد في الداخل؟

فترة حكم عبد الناصر كانت ثمانية عشر عامًا في مصر، وفي ظني كانت أكبر فترة مارست فيها مصر استقلالها السياسي عن القوى الأجنبية على مدى القرن العشرين، لا يُضاهيها في القرن التاسع عشر إلا فترة حكم محمد علي، وبالذات في الفترة من ١٨٢٠ إلى ١٨٤٠، ففي هذه الفترة مارست مصر قدرًا من الاستقلال السياسي لم يُعرف بهذا القدر على مدى القرن التاسع عشر. ولكن فترة عبد الناصر عرفت بأنها فترة حكم استبدادي بالأساس. ولذلك ما إن انتهى حكمه حتى انتكست السياسة الوطنية المصرية، إلى فعل الضدِّ تمامًا، بنفس الأسلوب الاستبدادي الذي مارس به عبد الناصر حكمه الوطني. ويكاد أن يكون بنفس الأجهزة التي بناها عبد الناصر، أو استخدمها في فترة حكمه، هذه واحدة.

النقطة الثانية أن موجبات الوطنية في فترة الخمسينيات والستينيات والاستقلالية السياسية كانت تتعلَّق برفض الارتباط بالقوى الاستعمارية الغربية. وأن الاستقطابات السياسية التي كانت تتمُّ وقتها على مستوى السياسات العربية كانت تتمُّ أو تجري باعتبار هذا الأمر، فريق يرفض الانصياع للقوى الغربية الاستعمارية، وفريق يرتبط بها وينفعل بسياساتها متجاذبًا معها. ولكن ما أعاق أيَّ توحُّد وحدوي عربي في هذا الوقت هو -كما قلت من قبل- التكوينات الحكومية لهذه الدول. فأنت بصفتك زعيمًا سياسيًّا لا تستطيع أن تستخدم قدرتك السياسية

التنظيمية إلا بجهاز الدولة الذي تحكم به، وهو جهاز قُطري تكوَّن تكوينًا قُطريًّا من قمَّته إلى أخمص قدمه. كيف تستطيع أن تبني وحدة بين بلدين بجهاز لا يعرف عن البلد الآخر شيئًا. والوحدة هنا لم تَعْنِ إلا صراعًا بين جهازين قُطريَّيْن مطلوب من كلٍّ منهما أن يفقد ذاتيَّته بتداخل الآَخر معه. والوحدة لا تُبنى إلا من خلال تكوين تنظيمي شمولي يعكس التشكيل الوحدوي المطلوب في تشكيلاته.

⏮ هل كان عبد الناصر والبعث حريصين فعلًا على الوحدة وبمنطق التدرج وهل من قاوم هو الأجهزة؟

انفصال سوريا كان انقلابًا أو ما يشبه ذلك، والانقلاب معناه انفصال جهاز عن آخر أو امتناعه عن الاندماج معه والانفصال بين القيادة وبين الجهاز.

ذلك أن القيادة تجمع المعلومات من خلال تنظيمها، وتتَّخذ قرارات من خلال خبراتٍ تُكَوِّنها من خلال هذا التنظيم وما يصعده لها من معلومات، ثم تنفيذ القرارات من خلال هذا التنظيم وتكويناته المنتشرة، فالتنظيم يحصرها فيما يدفعه إليها من معلومات وما يحجبه عنها، وفيما ينفِّذه لها من قرارات القيادة في الواقع العملي وطريقة تنفيذه لها. فهي يجب أن تكون متوحِّدة مع التنظيم، ولو لم تتوحَّد معه لا تستطيع أن تقوده.

⏮ كيف كان دور مفكِّري الفترة الناصرية؟

الفكرة ليست في المفكِّرين، الفكرة في الممارسة، في التفكير التطبيقي العملي، والممارسات، والعلاقات التي تتشكَّل بها السياسات وأنظمة الحكم. وفي هؤلاء الذين بنى بهم عبد الناصر سياساته ومؤسَّساته، لم يكونوا من الطواعية له وحده، ولكنهم كانوا من الطواعية لكلِّ من يأتي بعده حتى لو كانت سياساته على النقيض من عبد الناصر.

فالسادات في ١٤ و١٥ مايو ١٩٧١ أخرج من الحكم ٤ أو ٥ قيادات كانوا معاونين لعبد الناصر وحبسهم، وبعد ذلك سلُس له تمامًا جهاز الدولة بكل ما

فيه ومن فيه. والسبب أنه جهاز تكوَّن مؤسَّسِيًّا على فكرة قيادة الرجل الواحد... يكفي أن السادات كان رئيسًا للجمهورية وكان مَنْ أخرجهم أفرادًا، ولكنهم يمثِّلون رئاسة الجيش ورئاسة وزارة الداخلية ورئاسة الإعلام ورئاسة مجلس الشعب ورئاسة التنظيم الشعبي والاتحاد الاشتراكي... أخرجهم أفرادًا بكلمة منه، بدعوى أنهم شرعوا في انقلاب عليه، في حين أن الصورة الأقرب للحقيقة أنهم يكادون يمثِّلون الدولة، وهو الذي ينقلب عليهم، وساغ هذا لدى الآخرين جميعًا بحسبان أن النظام بُني على الفرد الحاكم وحده... وليس على الدولة وتشكيلات ذات وجود معنوي واسع.

⏮ ألم تكن مشكلة عبد الناصر بالأساس فكرية سياسية، خاصة في رؤيته لمفهوم بناء وطن ودولة؟ وألم يمتد منطقه العنتري الداخلي إلى الخارج ويسبب ما جرى لنا من كوارث؟

مشكلة عبد الناصر الحقيقية لم تكن في سياساته الوطنية ولا تقديراته السياسية، ولا في سياساته الدولية، فقد كانت سياسات دولية بمعنى الكلمة، وكان هناك تأييد شعبي بل دولي لهذا الاتجاه في الدول التي تآزرت معًا في دول عدم الانحياز والحياد الإيجابي... حتى لا تكون مع الاتحاد السوفيتي ولا الدول الغربية، واستفادت هذه الدول من الصراع الأمريكي-السوفيتي في أن تمارس استقلاليَّتها السياسية عنها معًا، وكل هذا مشروع ومفهوم ومطلوب.

كانت مشكلتنا في مصر في البناء الداخلي تتعلَّق بـ«قيادة الجيش»... وهذا أمر فهمته جيِّدًا لا من الكتابات التي كتبها من يهاجمون عبد الناصر، ولكن فهمته جيِّدًا من كتابات سامي شرف في مذكراته، وكان مدير مكتب عبد الناصر وملازمه وهو من رجاله الثقات، وكذلك من كتابات الأستاذ الكبير العسكري المحترم/ أمين هويدي الذي كان من رجال الصف الثاني في نظام عبد الناصر ممَّن تولَّى رئاسة المخابرات فترة، وتولَّى وزارات ومناصب مهمة، وكتابات سامي شرف ما

يستخلص منها لا يمكن أن يُنسب أبدًا إلى شخص معارض أو منتقد لجمال عبد الناصر، وكتابات أمين هويدي على مستوى سياسي وعلمي رفيع، وهو وطني غيور ومفكر عميق وسياسي طيب... نحن نعرف منهما معًا ومن كتاباتهما وهما يدافعان عن عبد الناصر -وأمين هويدي كتب دفاعًا عن عبد الناصر ضدَّ من ينتقدون عبد الناصر أيام السادات- أن الجيش المصري كان يقوى ويعاد تدريبه وتنظيمه ولديه إمكانيات طيبة جدًّا من حيث العدد والمعدات والأسلحة، ومن حيث التدريبات والقيادات الطيبة العسكرية المتعلِّمة المدرَّبة على مدى السنوات ممَّا قبل ١٩٥٦، ولكن وجود عبد الحكيم عامر في قيادة الجيش واختياره لقيادات تُحيط به وتُمسك بأسلحته المختلفة، كان اختيارًا ذاتيًّا شخصيًّا لا يتناسب مع ما يُتَطَلَّب في قيادات جيش محارب من قدرات كان المرشحون لقيادة الجيش من داخله والقادرون على قيادته وتنظيمه كانوا موجودين فعلًا، لكن كانوا مستبعدين من الدائرة المحيطة بعبد الحكيم عامر، وكانت الدائرة المحيطة بعبد الحكيم عامر بعيدة تمامًا عن إمكانيات العمل الجادِّ المتطلَّب... ويذكر سامي شرف في مذكراته أنه ثبت في ١٩٥٦ مثلًا بعد تأميم عبد الناصر لقناة السويس واحتمالات شنِّ حرب على مصر، وكان عبد الناصر قد اتَّفق مع الحكومة السعودية على أنه إذا اضطرَّته الأوضاع فستلجأ الطائرات العسكرية المصرية إلى السعودية حتى لا يدمِّرها التحالف الإنجليزي-الفرنسي-الإسرائيلي... واستعدَّت السعودية لذلك فعلًا، ولكن قائد القوات الجوية لم يرسل هذه الطائرات حسب المفروض والمتَّفق عليه ولحقتها خسائر كبيرة، والمهم أن هذه القيادة الجوية بقيت وتمسَّك بها عبد الحكيم عامر حتى سنة ١٩٦٧ حيث حصلت الهزيمة المعروفة... وآخرون هكذا كانوا موجودين أيضًا بجوار عبد الحكيم عامر يتمسَّك بهم طوال هذه الفترة.

وعبد الحكيم عامر كان صديقًا مخلصًا لعبد الناصر، وكان الرجل الثاني دائمًا بجوار عبد الناصر من بين قائمة الضباط الأحرار، وكان لا يطمح في تولِّي القيادة

الأولى على حساب عبد الناصر، وإن كان يتمسَّك بأن يكون الرجل الثاني دائمًا، ولذلك كان مجال اطمئنان كبير بحكم هذه الصفة وبحكم صداقته لعبد الناصر، وأن يترك عبد الناصر له الجيش قائدًا له مع إدراكه لعيوبه، وهي العيوب التي أدَّت به وبقيادته العليا المحيطة به إلى هزيمة ١٩٦٧ فيما بعد، وهذا أيضًا من الأمثلة التي يمكن أن يستعين بها علم الاستبداد في تقدير مقدَّراته وتجاربه العامة، بحيث إنه يمكن القول بأن المستبد عندما يوازن بين المصلحة العامة العليا ومصلحته سلطته الذاتية فهو يختار الأخيرة؛ لأنه يعتبر سلطته الاستبدادية هي ذاتها المصلحة العامة العليا، أو بمعنى آخر أكثر دقة وأخف وطأة: لا تنفصل لديه هو نفسه المصلحة العليا العامة للدولة وللشعب، عن ذاته ووجوده الذاتي وسلطته، بمعنى أن المستبد في تقديراته إنما يخضع لاستبداده، ويمارس استبداده على نفسه في ذات الوقت الذي يمارسه على غيره... من باب أنه يخشى على بلده وتندمج خشيته على وطنه وعلى شعبه بخشيته على نفسه، فلا ينفصلان في تقديره... فهو خاضع لاستبداده من بين من يخضعون له.

⏮ هل القول بوطنية عبد الناصر فيه قدر من المبالغة، خاصة أنه نشر الخوف وكرَّس الاستبداد وشهد عصره هزائم كبرى؟

نقدِّر القضية الوطنية حق قدرها... الإنجليز كانوا يستعمرون ربع العالم، وهو أخرجهم، وهذا كان غاية أمل المصريِّين، حلَّت محلها أمريكا وما صنعته من دولة إسرائيل في المنطقة، هو وقف ضدَّها... وعمل سياسة لم ينحز فيها لروسيا بل اتَّبع الحياد الإيجابي... فتحمَّل الناس الخوف على أمل مزيد من الإصلاحات... التعليم استمرَّ جيِّدًا وتوسَّع التعليم الجامعي وكان مجانيًا، لم يكن هناك من لم يحصل على التوجيهية إلا وجد له مكانًا في الجامعة، ووجد له وظيفة في الحكومة... كل ذلك كان يتم ويعين الناس في الأشغال... وتمَّ استصلاح بين مليون ونصف مليون فدان تقريبًا، وأنشأ نحو ١٠٠٠ مصنع من المصانع الكبيرة...

وأين السادات وأثر الحرية التي سمح بها؟

أيام السادات لم تكن قد ظهرت آثار سياساته، كان القطاع العام لا يزال يعمل. السادات شقَّ طريقًا مضادًّا لعبد الناصر، عبد الناصر كان ضد الدول الاستعمارية، السادات صار معها. عبد الناصر حارب إسرائيل، والسادات أقام معها سلامًا. عبد الناصر سعى لسياسة الاكتفاء الذاتي الإنتاجي إلى الاقتصاد، والسادات جعلها سياسة انفتاح، وانتقل من سياسة الاستثمار الحكومي ودور الدولة في التنمية إلى الاعتماد على رأس المال الخاص... كل هذه السياسات اتَّبعها السادات ولكنها لم تنتج آثارها في حياة السادات، كان اغتياله منهيًا لحياته قبل أن تنتج هذه السياسات آثارها، ولكنها كلها بقيت بعد ذلك وأتَتْ نتائجها في عهد خليفته حسني مبارك.

بمعنى أن السادات شقَّ الطريق كاملًا، وحسني مبارك من بعده هو من تولَّى تمهيده وتسويته، حتى جهاز الدولة... كان جهاز الدولة مبنيًّا على أساس كفاءات فنية تستطيع أن تدير شؤون الجماعة الوطنية بشكل كافٍ وتستصلح أراضي وتبني وتدير مصانع وشركات إنتاج، وكانت هذه الكفاءات موجودة، وبقيت موجودة، ولذلك استطاعت أن تحمل جهاز الدولة أيام السادات، ولم يظهر الوهن في تكوين هذه الأجهزة إلا بعد انتهاء مدَّته، حيث بدأت التصفية التدريجية على مدى سنوات حسني مبارك بما تسبَّب في إضعاف الدولة نفسها وإضعاف إمكانياتها الفنية والمهنية. تمَّ هذا على يد حسني مبارك. وأستطيع أن أقول -في هذه النقطة بالذات- إنه في السنوات العشر الأولى من عهد حسني مبارك كان لا يزال هناك تكوُّن مهني جيِّد في قدرات الدولة الإنتاجية والإدارية، كان لا بأس به... ولكنه بدأ يضعف بمجموعة من القوانين التي ظهرت بعد أن تمكَّن حسني مبارك من الحكم تمامًا في أوائل التسعينيَّات، وظهر ذلك في القطاع العام وأجهزة الإدارة وقد حاولت أن أتناول ذلك في بعض الدراسات والمقالات في كتاب أسميته

«مصر بين العصيان والتفكُّك»، ثم كان الانهيار في أواخر التسعينيَّات... ولذلك فإن آثار سياسات السادات ظهرت بعد انتهاء مدَّته.

بين السادات وعبد الناصر

موقفكم من السادات وأنتم تذكرونه بـ«خلف عبد الناصر» وكأنكم لا تريدون أن تذكروا اسمه؟ لماذا تسمُّونه الخَلَف؟

أنا أسمِّيه خَلَفًا ليس باعتباره خليفة وحسْب، ولكن باعتباره خالف عبد الناصر، ومصدر «خلف» في اللغة له اشتقاقات كثيرة منها الخليفة ومنها الخلاف. والسادات كان معروفًا في عهد عبد الناصر أنه أقل رجال الثورة من الضباط تقديرًا لدى رجال الثورة أنفسهم، وممَّا عُرف تاريخيًّا أنه قبل الثورة عندما ضمَّ عبدُ الناصر الساداتَ لتنظيم الضباط الأحرار كان ذلك على غير رغبة من الكثيرين من أعضاء التنظيم، لأنه من المعروف سابقًا أن أنور السادات كان متَّهمًا في قضية مقتل أمين عثمان الذي كان أحد قادة حزب الوفد المصري المناوئ للملك، كما كان معروفًا أيضًا أن السادات واحد ممَّن يسمُّون وقتها رجال الحرس الحديدي، وهو تجمُّع من بعض الشخصيات كوَّنه طبيب الملك فاروق (يوسف رشاد)، كما أنه من المعروف أن أنور السادات كان يُشتبه في أنه على علاقة بالألمان أثناء فترة الحرب وقبل هزيمتهم. كل هذه الأوضاع شكَّلت علامات استفهام كبيرة حول هذه الشخصية... وكيف لعبد الناصر الوطني أن يقبله في صفوف الضباط الأحرار؟!

والتفسير الإيجابي الوحيد لهذا الأمر بالنسبة لعبد الناصر أنه وجد في السادات نافذة يمكن أن يتسرَّب إليه منها بعض أخبار عن سياسات السرايا، ورجال الملك ممَّا قد يساعده في إدراك المخاطر التي قد تحيط به، وهو يشكِّل تنظيمًا معارضًا داخل القوات المسلَّحة... ولم يكن للسادات أي مزية أخرى بعد ذلك. وبعد أن قامت الثورة صار دوره دائمًا ليس في قيادة العمل السياسي ولا في تشكُّل المؤسَّسات ذات

الأهمية والوظائف ذات الفاعلية في الأداء السياسي من حكم عبد الناصر... إنما كان يوضع في المجالات الشرفية مثل: المؤتمر الإسلامي الذي ليس لرأيه فاعلية لدى أيٍّ من الدول المنتمية إليه، ومثل رئاسة مجلس الأمة -أي البرلمان- الذي لم تكن له أية فاعلية أيضًا، وفي مثل هذه المجالات يستطيع أن يتكلَّم -وهو مفوَّه في الحديث وخطيب- بلا أية فاعلية.

وحتى عندما انتهت الأوضاع في نهاية حكم عبد الناصر إلى أن عيَّنه نائبًا للرئيس، فالمعروف والمتوقَّع وممَّا يوصي به علم الاستبداد، أن المستبد لا يعيِّن نائبًا له ذا فاعلية، وأن أضعف المناصب في دولة الاستبداد هو منصب نائب الرئيس. وعبد الناصر لم يعيِّنه نائبًا له لأنه اختاره من بين الآخرين، بل لأنه كان في النهاية قد استبعد تقريبًا كل الأعضاء الآخرين من مجلس قيادة الثورة، ولم يعدْ بينهم أحد في الدولة إلا الأضعف غير ذي الفاعلية، وغير ذي الخطر أيضًا الذي كانت كل كفاءته أنه لا يخالف الرئيس في أيِّ أمر، وتصل هذه الكفاءة لديه إلى أنه يستطيع أن يدرك ما يفكر فيه الرئيس قبل أن يصرِّح به فيفعله من تلقاء نفسه، وأن يصنع المنكرات التي يريدها الرئيس من غير أن ينسبها للرئيس وبغير أن يحتاج لأن يتلقَّى التعليمات عنها من الرئيس. هذا نوع من الكفاءة من المرؤوس الانتهازي نعرفها جيِّدًا في إطار العلاقات الوظيفية الحكومية، بين الرئيس المستبد وبين المرؤوس الانتهازي بالفطرة.

من جهة أخرى، أظهر لنا تاريخ السادات -بعدما ورث عبدَ الناصر في الحكم- أنه -وهو رئيس- استجمع كل سلطة عبد الناصر وأساليبه في السيطرة المستبدَّة الفردية لا ليحكم بها وحسْب، ولكن ليمارس بها إزالة كل ما صنع عبد الناصر من سياسات إيجابية، وعدل عن كل سياسات عبد الناصر الوطنية المتعلقة بالاستقلال الوطني، والاقتصادية المتعلقة بالتنمية الاقتصادية المستقلة، والاجتماعية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية. عَدَلَ عن كلِّ ذلك بشكل كامل وصريح

بنفس أسلوب استخدام السلطة المستبدَّة الفردية التي مارسها عبد الناصر وحقَّق بها كل منجزاتها. ونحن نعلم أيضًا في علم الاستبداد أن المستبد المصلح المستنير تكون له شخصية كاريزمية وتتضخَّم هذه الشخصية بفِعَالِه الحميدة ويصير مثلًا وقدوة ومعيارًا للحكم على من بعدَه، بحيث إن من يخلفه لا يستطيع مهما كانت كفاءته أن يملأ فراغه، وهو يخضع دائمًا للمقارنات بينه وبين سلفه، ويكون سلفه معيارًا وقياسًا للحكم عليه في كلِّ تصرفاته. والوسيلة الوحيدة الذكية لخروج الخلف من هذا المأزق أن يفعل الضدَّ بالنسبة لسلفه.

وعندما يفعل الضد لكلِّ ما فعله سلفه ويصرِّح بذلك في بداية حكمه يستطيع في أقرب وقت وبأبسط طريقة وأسهلها أن يجمِّع حوله في يوم وليلة كلَّ من كان مختلفًا مع الزعيم السابق أو معترضًا عليه أو مصابًا منه سياسيًّا أو اجتماعيًّا أو مختلفًا معه فكريًّا... بإجراء واحد يمكن لهذا الخَلَفِ أن يجمع تأييدًا كبيرًا جدًّا من كل من خالف السلف. وهذا نوع من الذكاء أيضًا للانتهازية كعلم وأسلوب ومجالات إعمال الذكاء.

السادات أدخلنا في التبعية للدول الغربية من جديد، ثم بالصلح مع إسرائيل، واعترف بها رغم عدوانها على فلسطين الذي هو عدوان على الأمن القومي المصري... وقضى على إنجازات الاستقلال السياسي المصري التي كانت قائمة من قبل، وأعادنا للتبعية للدول الاستعمارية... وبالدقة كان هو من شقَّ هذا الطريق الجديد، ثم أتى مَن بعده وقاد عملية التمهيد والتسوية لهذا الطريق عبر السنين التالية... ولذلك فإن الكلام في هذا المجال أن مصر في فترة عبد الناصر حقَّقت قدرًا من الاستقلال السياسي والاقتصادي والعدالة الاجتماعية لم تحقِّقْه أبدًا على مدى القرن العشرين بهذا القدر، ولكن من ضرب هذا الاستقلال وتلك التنمية والنهوض هو ذاته حكم عبد الناصر عسكريًّا من خلال المشير عبد الحكيم عامر في قيادته للجيش المصري قبل ١٩٦٧ ومن خلال أنور السادات الذي كان

نائبًا لعبد الناصر وهو الوحيد من قيادة الثورة القديمة الذي بقي معه وصار نائبًا بالتعيين منه قبل وفاته.

يُضاف إلى ذلك -دون ترجيح لصوابه أو عدم ترجيح- ما كانت ذكَرته صحيفة «واشنطن بوست» في مقال لها نُشر في ٢٢ فبراير ١٩٧٧[1] أثناء حكم أنور السادات عن جهاز المخابرات الأمريكي، ويبدو وقتها أن أثير نقدٌ لذلك الجهاز في الولايات المتحدة باعتبار أن نفقاته أكثر كثيرًا ممَّا يظهر من وجوه نشاطه النفعي لأمريكا، فكانت المقالة تدافع عن هذا الجهاز في مواجهة تلك الشبهات، وذكرت أن العميليْن الأساسيَّيْن لهذا الجهاز في البلاد العربية كانا هما: الملك حسين «ملك الأردن»، وكمال أدهم الذي هو منشئ جهاز المخابرات السعودي ورئيسه وأخو زوجة ولي العهد وقتها الأمير فيصل بن عبد العزيز، وأن الملك حسين استطاع أن يجنِّد للجهاز كبراء وأمراء في الخليج، وأن الملك حسين استطاع أن ينشئ علاقة قوية جدًّا في ذلك الوقت بالسلطان قابوس، وأن كمال أدهم استطاع أن يجنِّد للجهاز نائب الرئيس المصري أنور السادات مقابل دخل نقديٍّ منتظم. كما ذُكرت أخبارٌ أخرى بعد ذلك أن هذا حدث بعد تعارف كلٍّ من كمال أدهم والسادات بعد مؤتمرات واجتماعات «المؤتمر الإسلامي»، وأنه حدث سنة ١٩٦٢ أن كان لذلك تأثير على تورُّط مصر في حرب اليمن بالصورة التي جرتْ والتي أرهقت القوات المسلحة المصرية... وهذا الخبر الذي تردَّد بعد ذلك في عددٍ من الكتابات التاريخية قد يكون ممَّا يساعد على الفهم، خاصة للسياسات التي اتُّبعت في مصر منذ تولِّي السادات حكمه بعد وفاة عبد الناصر، وإخراج مصر كلية من علاقات الصداقة مع الاتحاد السوفيتي، والارتباط بالولايات المتحدة، واتِّخاذ سياسات الانفتاح الاقتصادي على حساب الصناعات والمنتجات المحلية،

(1) Jim Hoagl, Hussein Payments Only a Part, The Washingon Post, 22 February 1977, available at: https://wapo.st/2YpyU7Q

والسلام مع إسرائيل، وهي خطوة تاريخية لم تكن لتجول بخاطرنا نحن المصريِّين أن يُقدم عليها حاكم عربي، وخصوصًا أن يكون هذا هو حاكم مصر، وأن أنور السادات عندما صار رئيسًا للجمهورية في مصر طرد الخبراء الروس وكان عددهم ١٥٠٠٠ خمسة عشر ألفًا وكان هذا لصالح الولايات المتحدة في يوليو ١٩٧٢.

هذا هو ما عندي لأجيب على سؤالك لماذا تسميه «الخلف»... فالخلف الذي أقصده من الخُلف وليس من الخلافة.

واللغة العربية تسمح لمصدر لغوي واحد أن يولِّد مفاهيم متعارضة... فالخلاف يعني عدم الاتفاق، والخليفة يعني الاستمرارية مع التوافق، وكل ذلك مصدره (خلف)، كما أن لفظ (حزم) يولَّد منه لفظ الاحترام، كما يُشتق منه لفظ التحريم، والحرام... ومثل (قسط) منها المقسط العادل، والقاسط الجائر، وكلمة (عَدَل) تفيد العدْل وتفيد العُدول عنه.

لا زلت أتساءل عن وطنية عبد الناصر بين المبدأ والمنهج...؟ المبدأ الوطني يعني الانحياز للوطن والشعب، ولكن منهجه كان الانحياز لذاته... هل لا تزال متأثِّرًا بفترته التي عايشتَها؟

أنا لا أفكر الآن في موازين السياسات... كنا أيام عبد الناصر نعجب كثيرًا جدًّا بنتائج مواقفه الوطنية، ولكننا نعترض جدًّا بيننا وبين أنفسنا على أسلوبه في الحكم، ويظهر ذلك في بعض الكتابات، وكان ثمَّة أمل في أن هذه الإنجازات الوطنية يتلوها مع الوقت أو يصاحبها إصلاحات، أو تدرك السياسات القائمة أهمية العودة للشعب وتنظيماته الأهلية وأن تكون هذه عاصمة لما يتحقَّق من سياسات استقلالية. نحن، وأقصد بنحن هذا الجيل الذي ظهر في الأربعينيات واكتسب وعيه السياسي من خلال كفاحات وطنية لحزب الوفد والحزب الوطني ومصر الفتاة وغيرهم، وكان يعترض على استبداد الملك وأكثر من ذلك على

الوجود الإنجليزي في مصر ويرتبط بالاستقلال، وكانت قضيتنا الأساسية هي الاستقلال عن الإنجليز، والاستقلال السياسي تقوم به حركات تواجه قوى غربية عظمى كإنجلترا المحتلة لمصر عسكريًّا، وما تتحالف معه من بلاد مستعمِرة كفرنسا وغيرها ذات الاحتلال العسكري السابق لسوريا ولبنان وذات الاحتلال العسكري في الجزائر والمغرب وتونس، ساعتها كنا ضدَّ الولايات المتحدة التي قامت بعد الحرب العالمية الثانية لتزن قوة الاستعمار الأوربي وقوتها النامية بعد تلك الحرب... ونعلم ما يقتضيه الكفاح من أجل الاستقلال من تضحيات كبيرة إذا ما اضطرَّ شعب معيَّن ليُنجزه في مواجهة دول ذات عدَّة وسلاح. فكانت هذه هي القضية الكبرى... وقضية الديمقراطية كنا نتصوَّر أنه يمكن إنجازها لأنها داخليَّة بالأساس وقواها داخليَّة بالأساس، والحركة الوطنية التي تقدر على إجلاء المستعمر العسكري ستكون قادرة على تحقيق الديمقراطية. ولكن لم يتم هذا بالصورة المنشودة في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، ولا أريد أن أدخل في السياق التاريخي والوطني فهذا له مجاله، وحاولت أن أكتب عن هذا بالذات في كتاب «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ -١٩٥٢»، عن أزمة الوصول الشعبي للسلطة وليحقِّق الشعب بوسائله الأهلية إخراج الإنجليز وتحقيق الديمقراطية.

هذا بالضبط هو المشكل الذي واجهني في هذا الكتاب وهو كتاب من ٧٠٠ صفحة لا أستطيع أن ألخِّصَه في بضعة سطور الآن.

وكان عدم المقدرة هذا على الإنجاز والتحقُّق الكامل بالمطالب المذكورة من خلال حركة شعبية هو ما أدَّى في النهاية إلى قيام ثورة ٢٣ يوليو من خلال القوات المسلَّحة، وأخرجنا الإنجليز واتُّبعت سياسات استقلالية، ومن بين هذه السياسات الموقف الخاص بالولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تستهدف الحلول محل الوجود البريطاني في البلاد العربية. وكانت تعطي كلَّ دعمها لدولة إسرائيل التي ما قامت -أي دولة إسرائيل- إلا لتكون قوَّة احتلال عسكري

استعماري ضدَّ الشعوب العربية وأولها مصر.

كل هذه السياسات عندما نجدها تُطبَّق لا بدَّ أنها تكسب دعمًا شعبيًّا، ويكون مطلب الديمقراطية هو أمل مطلوب تحقُّقه من خلال هذه السياسات الوطنية لدعم هذه السياسات الوطنية واستمرارها، وهذان الأمران -على تناقضهما- فإنهما عملا في هذا الجيل أو الأجيال التي عاشت هذه الفترة، وقد انتهى النظام وانتهت السياسات الوطنية على عهد خلف عبد الناصر، وبنفس وسائله المستبدَّة.

المشكل هنا ليس في الاعتراض على ما ليس وطنيًّا، ولا الاعتراض على الاستبداد... المشكل هو كيف يمكن أن تكوِّن حراكًا شعبيًّا منظَّمًا قادرًا على تحقيق الأمرين المطلوبين، وهذا ما لم نستطعه في فترة بداية الخمسينيَّات عندما كانت الظروف مهيَّأة، والمطلوب الآن هو تهيئة الظروف لمثل هذا الأمر... ولكن سيبقى في ذهني دائمًا -باعتباري من هذه الأجيال التي أشرتُ إليها- أن أكثر فترة استقلَّت فيها مصر ومارست استقلالها السياسي في مجال الصالح الوطني وفي مجال البناء الاقتصادي وفي مجال العدالة الاجتماعية... أكثر فترة مارست فيها مصر هذه الأشياء على مدى القرن العشرين كانت الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٧٠.

هذه واحدة، أما الخلاصة الثانية، فإن هذا الإنجاز انتهى تمامًا وقُضي عليه تمامًا بذات الأسلوب الاستبدادي الذي تمَّ به، في الفترة الثالثة مباشرة على حكم عبد الناصر، وبذات أسلوبه في الحكم... هذان هما الدرسان التاريخيَّان نضعهما معًا لا مدحًا ولا ذمًّا... ولكنها دروس تُستخلص قد تنفع المصريِّين فيما بعد.

نحن لسنا في مجال الدفاع والهجوم، إنما في مجال الدراسة، ندرس أنفسنا لكي نكون أحسن ممَّا كنَّا أو لكي نصير أحسن ممَّا كنَّا.

السادات ١٩٧٠-١٩٧٣: كيف ننظر إليه نظرة منهجية؟

ننظر إليه باعتباره ضعيفًا، وباعتبار أن موضوع تحرير سيناء من الاحتلال

الإسرائيلي وتجديد حرب ننتصر فيها تزيل آثار عدوان ١٩٦٧، أن هذه الأمور التي كانت لها الأولوية الوحيدة في التفكير وقتها... كان يُنظر للسادات على أنه يسوِّف في هذا الأمر وأنه يتباطأ فيه، وأنه يَعِدُ ويُخْلف، وأنا لا أقول ذلك بشعور ذاتي فردي وحسْب، إنما كانت حركة الطلبة ومظاهراتهم في سنة ١٩٧٢ واسعة جدًّا وشاملة وتتلقَّى تعاطُفًا شديدًا من المصريِّين جميعًا، وكان سببها الأساسي هو أن السادات يتكاسل ويتباطأ ولا يُنجز ما هو مطلوب وطنيًّا... والحقيقة أننا فوجئنا وقتها بحرب ١٩٧٣، وكانت لحظة الحرب نفسها وما جرى فيها وتاليًا لها مباشرة، كانت تلك أكثر فترة صعد فيها نجم السادات في الساحة المصرية والعربية، ولكنه ما لبث شهورًا أو فترة قليلة إلا وبدأ كلُّ ذلك يذوي مع ما صنعه من علاقات مع أمريكا وإسرائيل.

◄◄ صانع النصر تبعي؟ وصانع الهزيمة مستقل؟

أنا لا أتكلَّم عن نصر ١٩٧٣ ولكن أتكلَّم عن السياسات التي تحقَّقت بها التبعية من ذات رئيس الجمهورية أنور السادات بعد تحقيقه هذا النصر.

◄◄ هل يمكن أن نقول إننا أمام وطنية آلت إلى هزيمة، ونصر ذهب إلى لا وطنية؟

الإشكال الأول يتعلَّق بما سبق أن ذكرته عن الديمقراطية، وغيابها، وعن الاستبداد إذا ما تحقَّقت به وطنية فإنها ستزول به أيضًا. وأنا أقدِّر هنا أنه حتى إذا نظرنا بنظرة عالمية أنه ما من حكم مستبد إلا وانتهى بهزيمة... نستطيع أن نضع هذه الفكرة أيضًا كفكرة أولية في علم الاستبداد... فرنسا مثلًا التي قادت أهم ثورة ديمقراطية في العالم حسب ما يقال، حكمها نابليون حكمًا مستبدًّا بعد الثورة وانتهت بهزيمته سنة ١٨١٤ وسنة ١٨١٥ في معركة ووترلو... وبعده استبدَّ بها نابليون الثالث سنة ١٨٥٢ وانتهت بهزيمة فرنسا أمام ألمانيا ١٨٧٠ واقتطعت

منها الألزاس واللورين لصالح ألمانيا... والحكم النازي في ألمانيا انتهى بهزيمة ١٩٤٥ وكذلك الحكم الفاشي في إيطاليا انتهى بنفس النتيجة، ما من حكم مستبد إلا وينتهي بنفس النتيجة داخليًّا أو خارجيًّا.

هذا في ناحية تجربة حكم عبد الناصر، أما من ناحية تجربة حكم السادات، فتفسيرها لا يتعلَّق بالاستبداد وحده، إنما يتعلَّق أيضًا بنوعه هو، وأنا في تقديري -من قراءتي التاريخية- فإنه ما دخل حرب ١٩٧٣ ليزيل آثار ١٩٦٧، إنما دخلها ليُخرج اليهود من سيناء إرضاءً لشعبه وليسوِّغ لهذا الشعب فيما بعد -وهو في صورة الزعيم المنتصر- أن يصطلح مع إسرائيل وأن يسلِّم بوجودها، وأن يتخلَّى عن سوريا والاحتلال الإسرائيلي لأرضها في الجولان ويتخلَّى عن قضية فلسطين... وأتصوَّر أنه كان في ذهنه كل ذلك كما جرى بتفاهم -في ظني وحسب قراءاتي- بينه وبين الولايات المتحدة، وهذا لا يُخلُّ بأن القوات المسلحة المصرية انتصرت فعلًا في العمليات العسكرية التي قامت بها في عبور القناة وأرض سيناء وبتضحيات كبيرة، وبخسائر كبيرة جدًّا لم تعرفها إسرائيل من قبل في قوَّاتها، بسبب هذا الحراك الطيب والتاريخي، وهذا العمل العسكري الكبير أشعر إسرائيل لأول مرة بالخطر عليها من القوة المصرية.

◄◄ مشهد أواخر السبعينيات في سياسة مصر... كيف أثر على القضية العربية؟

السياسة العربية الاحتجاجية على سياسة مصر التصالحية مع إسرائيل كانت شكلية واستعراضية أكثر منها سياسة عملية حقيقية... والأستاذ هيكل كان وصف الحالة قبل حرب ١٩٧٣ بأنها «حالة اللاسلم واللاحرب»، أنت لا تسالم إسرائيل وفي نفس الوقت لا تتَّخذ من الإجراءات العملية والسياسية ما يظهر عداءك لها.

السادات كان قد خطا الخطوة الخاصة بأن صار الأمر سلمًا لا حربًا وبقيت الدول العربية الأخرى في «حالة اللاسلام واللاحرب»، فلم يكن موقفها موقف الخصم المحارب، وهو الموقف الذي يتَّخذ من السياسات ما يضرُّ بالشأن الإسرائيلي. هذا ما كان عليه الوضع، وما استمرَّ عليه طوال الفترة السابقة حتى ظهرت بعد ذلك -بعد انهيار العراق وخراب سوريا- علامات التصالح بين بعض دول الخليج وبين الإسرائيليِّين، بالشكل المعروف حاليًّا.

ولذلك فعداؤهم لمصر بعد معاهدة الصلح مع إسرائيل كان عداءً ينتمي إلى هذا الموقف، موقف اللاسلم واللاحرب، ونحن نعرف أن العراق وسوريا هما البلدان الوحيدان -مع مصر- في المشرق العربي اللذان كان يمكن لسياستهما أن يعوَّل عليها في الشأن المعادِي لإسرائيل، وقد أصيبتا في الفترة السابقة إصابات -من السياسات الأمريكية- لا يظهر وجه علاج قريب لها، نرجو من الله تعالى لهما البُرْءَ.

هل سلام مصر مع إسرائيل حقَّق تنمية لمصر على نحو ما كان يروِّج ساعتها دعاة السلام الساداتي؟

السلام مع إسرائيل لم يكن يقصد به السادات تحقيق تنمية اقتصادية لمصر، وهو لم يكن في ذهنه قط مشروع تنمية اقتصادية لمصر، بدليل أن جزءًا من سياساته التي أعلنها ومارسها منذ عام ١٩٧٤ كانت سياسة الانفتاح، أو ما أسماه هو سياسة الانفتاح، وهي السياسة التي أدَّتْ إلى تحطيم الاقتصاد المصري وإضعافه حسبما نراه الآن. وقد كانت سياسة معلنة منه واتَّخذ فيها سياسات تفصيلية وأضيفت فيها قوانين، وعدَلَ فيها تمامًا عن السياسات التي كانت متَّبعة من قبله وحقَّقت تنمية اقتصادية، ولذلك فحجَّته في ذلك لم تكن حجَّة حقيقية ولا كان يقصد بها وجه الحق، مثلما زعم في البداية أنه «الزعيم المؤمن» في إشارة خفيَّة إلى أن عبد الناصر لم يكن كذلك، وإفراجه عن الإسلاميِّين من السجون ثم بدا له اعتقالهم

وغيرهم من جديد قبيل وفاته.

والوضع الراهن هو مآل ما بعد عبد الناصر: لا وطنية ولا ديمقراطية، لأن عبد الناصر عمومًا عيَّن السادات نائبًا له وتُوفي عبد الناصر والسادات هو نائبه الوحيد، وهو من تولَّى الرئاسة بعده واستمرَّ في الرئاسة عشر سنوات، وخلالها أزال تمامًا كل ما كان تحقَّق في عهد عبد الناصر من استقلال وطني ومن نموٍّ اقتصادي ومن أسسٍ للعدالة الاجتماعية، فكان خليفة عبد الناصر المختار منه هو من قضى على نظام عبد الناصر ذاته.

أولًا- اتَّفق مع إسرائيل، وإسرائيل هي من يحتلُّ مصر من خارج أراضيها... وهي نظام الاحتلال الجديد الذي عرفته المنطقة العربية من خارج أراضي الدول القُطرية، وهو اتَّفق معها. ثم أقام نظام الانفتاح لجلب رؤوس الأموال الأجنبية لإعادة السيطرة على النظام الاقتصادي المصري، وقام بإهدار المشروعات الوطنية الاقتصادية التي أقيمت لدعم الاقتصاد والاستقلال الاقتصادي المصري. فأعاد مصر إلى عهد النفوذ الأجنبي على مصر سياسيًّا واقتصاديًّا.

أو بعبارة أخرى: فإنه فتح الباب على مصراعيه في كلِّ المجالات، وبعد وفاته آلت الدولة إلى من نفَّذ هذا المخطَّط كاملًا غير منقوص.

النظام يستحيل عليه حتى اليوم أن يقبل تنظيمًا شعبيًّا حقيقيًّا لا يكون خاضعًا له... وأصول الاستبداد المصري تجعل الدولة يستحيل عليها أن تقبل مشاركًا لها في الحكم، وتنظيمًا في المجتمع ولو حتى دعويًّا أو ثقافيًّا يكون على قوة جماهيرية واسعة ولا يكون خاضعًا لسيطرتها... وهذه من أصول الاستبداد المصري... ولذلك فالحقيقة أن استمرار الحركات والتكوينات الإسلامية قادرة على البقاء وعلى إعادة التكوُّن رغم كل ما يلاقونه على مدى تاريخهم الطويل، أن تكون هذه التكوينات قادرةً على ذلك لمدة ثمانين عامًا أو تسعين عامًا فهذا يدلُّ

على أصالة التكوُّن الإسلامي في الشعب المصري وأنه يستحيل تقريبًا ولم يحدث أبدًا إلى الآن أن قام حزب أو تنظيم أهلي بعيد عن سلطة الدولة ولا يصدر عن الفكرية الإسلامية، فيما عدا حزب الوفد الذي نشأ مع ثورة ١٩١٩، ومع ذلك قلت وأقولها مرارًا وأقولها مرة أخرى إنه على مدى ٢٨ سنة عاشها حتى ثورة ١٩٥٢ لم يتولَّ حكم مصر سوى سبع أو ثماني سنوات على مرات مجزَّأة أطولها عامان ثلاث مرات وبعضها ثلاثة شهور وواحد منها ثماني ساعات... رغم أن أقل نسبة حصل عليها في انتخابات حرة... يجريها خصومه كانت ٧٠٪ من المقاعد سنة ١٩٥٠، وأكبر نسبة كانت ١٩٢٤ بلغت ٩٠٪ من المقاعد، وكل ذلك كان بسبب الاحتلال البريطاني وكان هو الحزب الذي يوحِّد الجماهير من أجل إجلاء الإنجليز المحتلين لمصر، أما بعدها وقبلها فلم نجد تنظيمًا ارتبط به الشعب المصري في جموع كثيفة وكان مستقلًّا عن الدولة إلا أن يكون إسلاميًّا، ولذلك فلا بد للتيار الأساسي لكي يتحقَّق أن يكون مكوَّنٌ أساسيٌّ منه هو التيار الإسلامي، ولا بدَّ له لكي يتحقَّق أن يضمَّ إليه قوى أخرى لها وجودها ونفوذها في المجتمع وتشكِّل قوة سياسية مرعية مثل جهاز الدولة في مصر، فلا بدَّ من مراعاة كل ذلك، لكي يكون التيار الأساسي أساسيًّا فعلًا وشاملًا وفعَّالًا.

لماذا كملت مسيرة السادات والتحوُّل باتجاه إسرائيل ومن قبلها الولايات المتحدة؟

الذي حدث، وهذا من قوانين الاستبداد، كما يذكرنا علم الاستبداد عمومًا، أن المستبدَّ يضع حوله من يفيدون سياسته ممَّن لا يُحتمل أن ينافسوه على السلطة حسب مقدرة كلٍّ منهم، والمقدرة المقصودة هنا ليست القدرة المتعلِّقة بالكفاءة الشخصية وحدها، ولكنها المقدرة على معرفة كل مجالات العمل العام والسيطرة عليها وحساب إمكاناتها في الفعل، بمعنى أن يكون التابعون له دائمًا والماهرون منهم يكونون على معارف جزئية واستطلاعات جزئية في إطار العمل العام،

بحيث لا تكتمل صورة العمل العام الكاملة إلا عنده هو. كما أنه أيضًا يمكن أن يتَّبع أسلوبًا آخر وهو إثارة التعارض بين رجال الصف الثاني؛ بما يضمن له ألَّا يحدث اتِّفاق بالنسبة لهم يؤثِّر في سلطاته عليهم، وتحديده لسياساته.

مع نقطة أخرى، أن يجعل كلًّا منهم مؤمَّنا تمامًا على شخصه في الحاضر والمستقبل، حتى يضمن صحة وصدق ولائهم له وحماسهم في تنفيذ ما يريد.

ومن آثار هذا الوضع أن هؤلاء شاغلي المراكز الأدنى أو مراكز الصف الثاني لا يجتمعون إلا عليه، ولا يربطهم وشاج واحد إلا أن يكون هو، وهذا يكفل له الفاعلية مع الأمان بالنسبة لهم.

النقطة الجديدة في الموضوع أنه عندما يختفي المستبد، بالوفاة أو العجز أو غيرهما، هنا ينفرط رجال الصف الثاني لأنهم فقدوا الخيط الوحيد الذي يجمعهم، وليس منهم من يُقنع الآخرين في أن يكون هو الخليفة، لأنهم على ذات المستوى من الفاعلية؛ ولذلك فليس أمامهم ليحلُّوا المشكلات التي بينهم وبين أنفسهم إلا أن يجتمعوا على الرجل الأضعف بعد أن كان من جمعهم هو الرجل الأقوى، وذلك لسبب هام، وهو أن أحدًا منهم لا يتميَّز عن الآخرين وليس في مركز يقنع الآخرين بالتسليم به قائدًا لهم، وأنه لا بدَّ أن سيحدث نوع من الخلاف والصراع أو التنافس بين بعضهم البعض لشغل المركز الأول؛ وتوطئة لهذا الوضع الجديد فهم يجتمعون على الأضعف الذي تمكِّن لهم فترة قيادته فرصة لكي يتميَّزوا بعضهم عن بعض ويحلُّوا مع بعضهم البعض مشكلاتهم، ويتوافقوا على نوعية علاقات جديدة بين بعضهم البعض وفق ما يَجِدُّ من تغيُّرات وتحوُّلات في علاقات القوة بين بعضهم البعض.

ولذلك فإن وفاة عبد الناصر -الزعيم الأقوى المسيطر- ترتَّب عليها أن اجتمع رجال الصف الثاني على أضعف رجال الصف الأول (مجلس قيادة الثورة القديم) وهو أنور السادات. ورجال الصف الثاني في حكم عبد الناصر

كان فيهم من يقود القوات المسلحة وفيهم من يقود الشرطة، وفيهم من يقود أجهزة المخابرات، وفيهم من يقود التنظيم السياسي الشعبي الذي كوَّنه فيهم من يُشرف على الإعلام، والسادات لم يشغل قط أيًّا من هذه المراكز على طول حقبة حكم عبد الناصر، كان يوضع في الواجهات التي لا تشكِّل أية سلطة أو حكم حقيقي، والتي تشكِّل نوعًا من الزخرفة السياسية للنظام القائم مثل رئاسة مجلس الأمة (البرلمان) ومثل رئاسة منظمة المؤتمر الإسلامي وغير ذلك من القطاعات؛ فاجتمعوا عليه وأيَّدوه رئيسًا لهم للسبب آنف الذكر، واستبعدوا مثلًا أمثال زكريا محيي الدين عضو مجلس قيادة الثورة السابق، والذي كان قد بنى أجهزة المخابرات وأجهزة وزارة الداخلية الحديثة، واستبعدوا كذلك عبد اللطيف البغدادي الذي كان له قدر من النُّفوذ بين كبار رجال القوات المسلحة القدامى. واستبعدوا أيضًا علي صبري الذي رأس وزارة مصر وكان على رأس كثير من الأجهزة الفعَّالة، واختاروا الأضعف.

هذه قاعدة من قواعد الاستبداد: من يتفقون على الرجل الأقوى مستبدًّا لهم وعليهم، يتَّفقون من بعده على الرجل الأضعف.

ونحن لا ننسى أن أنور السادات عندما حلف اليمين نظر إلى صورة أو تمثال نصفي لعبد الناصر في مجلس الشعب وانحنى للصورة أو للتمثال انحناء من يظهر الخضوع، وهو أراد بذلك فيما يبدو أن يُقنع ذوي السلطة الذين أتوا به أنه على العهد والوعد، وأنه الخاضع الأمين، طمأنةً لهم فور تولِّيه.

مارس السادات الحكم، وكان أذكى ممَّا نتصوَّر في إدراكه لقوانين الاستبداد، ذلك أنه أدرك أنه وهو يسير على طريق عبد الناصر فلن يكون مثله قط، وسيُنسب كل ما يفعل لحكم عبد الناصر، وسيكون هو مجرَّد منفِّذ لسياسات سلفِه، وسيتعارف دائمًا بمعايير الحكم على عبد الناصر، فأدرك من أول وهلة أنه لا بدَّ أن يفعل الضدَّ، وهو فرد لا يملك أيَّ تأييد شعبي أو تأييد من أية قوة من القوى

العاملة في مصر وقتها، فسياسة أن يفعل الضدَّ ستجمع له فورًا وبشكل سريع جدًّا كلَّ من كان ضد عبد الناصر في سياساته وفي أساليب حكمه؛ ولذلك أول ما فعل أن أسمى نفسه «الزعيم المؤمن» كما لو كان يميِّز نفسه متَّهِمًا سلفه بنقصان في هذا الوصف، وليجمع بشكل سريع جدًّا تأييد الاتجاهات الإسلامية التي كانت حذرةً من عبد الناصر أو معارِضة له بسبب كل ما فعل مع الإخوان المسلمين وغيرهم، وبدأ يُفرج عن الإخوان المسلمين الذين كانوا مسجونين وقتها وبطريقة مسرحية تعمَّد فيها أن يظهر وهو يكسر جزءًا من باب سجن، ثم ذكر موضوع «الانفتاح»، فجمع حوله من يريدون أن يستعيدوا علاقتهم بالنظام الاقتصادي السابق انفتاحه على الغرب والمعادي لاشتراكية عبد الناصر، ثمَّ تكلَّم عن «الديمقراطية»، فجمع معه كلَّ من يأمل في نظام حكم ديمقراطي شعبي حزبي لم يتوفَّر في عهد عبد الناصر، ومع هذه الأعمال السريعة التي أحاطت به طَرَدَ كلَّ القيادات من رجال الصف الثاني الذين كانوا قد اجتمعوا عليه وأسلموا للدولة رئاستهم بعد عبد الناصر له، وتمَّ ذلك في شهور ما بين سبتمبر ١٩٧٠ حتى مايو ١٩٧١، واستفاد بذلك من كلِّ سلطات عبد الناصر الاستبدادية السابقة بدون رجال عبد الناصر المسيطرين على أجهزة الحكم... وهذا قانون آخر من قوانين علم الاستبداد؛ أن من أتى بك إلى الحكم أو إلى السلطة. لا بدَّ أن يُستبعد بعد ذلك، حتى يكون جميع من تتعامل معهم من صنعك، أنت خلقتهم في مناصبهم.

وكان من أيَّده في حركته ضدَّ من سُمُّوا مراكز القوى في ١٥ مايو ١٩٧١ هو الليثي ناصف قائد الحرس الجمهوري، وقد لقي حتفه بعد ذلك في حادث بلندن، إذ سقط من إحدى شُرف إحدى العمارات.

وبدأت سياسة السادات بين عامي ١٩٧١-١٩٧٣ حيث كان مطلوبًا شعبيًّا اتِّخاذ موقف ضد إسرائيل لتحرير سيناء واستعادة كل ما سيطرت عليه إسرائيل في حرب ١٩٦٧ وهو: سيناء مصر، والضفة الغربية بالأردن، والجولان بسوريا،

وتُظهر الكتابات التي وردت في الكتب أخيرًا أن السادات كان يتَّفق مع الأمريكان على أساس إمكانية تحرير سيناء ثم الاعتراف بإسرائيل وعقد معاهدة صلح معها. وفي الوقت ذاته لمَّا أنجز انتصار الجيش المصري في حرب ١٩٧٣ قصر مطالبه السياسية على إتمام الجلاء عن سيناء دون نظر للأهداف العربية الأخرى، بالنسبة للأردن وسوريا وفلسطين، وأبرم معاهدة الصلح مع إسرائيل بالرعاية الأمريكية. وفي الفترة ذاتها، بعد حرب ١٩٧٣ أعلن سياسته الاقتصادية الجديدة، وهي سياسة الانفتاح؛ ممَّا قوَّضَ مشروعات الخطط المصرية للتنمية الاقتصادية الذاتية، وأبقى نظام حكمه بذات أسلوب عبد الناصر في الحكم؛ وهو السيطرة الفردية المستبدة، وهو ما أثار البعض، فقام باعتقال العديد من رؤوس الرأي العام في الدولة والمجتمع من كافَّة الاتجاهات السياسية، قبيل اغتياله في أكتوبر ١٩٨١.

وكان ممَّا يُؤثر عنه تصريحه الأبرز بأن ٩٩ بالمائة من أوراق اللعبة في المنطقة (الشرق الأوسط) في يد الولايات المتحدة الأمريكية.

أبرم صلحًا منفردًا مع إسرائيل يتعلَّق بتحرير سيناء دون غيرها، مع اعتراف مصري بإسرائيل، هذا موقف يعني الفصل الكامل لمصر عن المحيط العربي، لأن إسرائيل لم تكن تهدِّد مصر وحدها، إنما تهدِّد الكيان العربي كله بأقطاره ودوله المختلفة... فهذا الاتفاق الذي أبرم في ١٩٧٩ فصل مصر تمامًا عن المحيط العربي، ومن يومها حلَّت فكرة الشرق الأوسط في الإشارة إلى هذه المنطقة لكي تكون إشارة بعيدة عن الانتماء القومي العربي، بعيدة عن الانتماء للدين الإسلامي وليكون تعبيرًا جغرافيًّا يشمل إسرائيل؛ وهو التعبير الغربي السائد هناك بمراعاة أن لفظ الشرق الأوسط الدال على هذه المنطقة والشرق الأقصى الدال على الصين وما جاورها والشرق الأدنى الدال على المغرب، هذه التعبيرات تجعل العالم كلَّه منسوبًا للغرب، ويجعل الغرب المركز ونحن موصوفون باعتبارنا منسوبين للغرب ومن منظوره، مع ملاحظة أنه ليس تعبيرًا جغرافيًّا صحيحًا.

⏮ لماذا لم تَجْرِ معارضة فعَّالة لما فعله السادات؟

المعارضة الفعَّالة تحتاج إلى تكوين تنظيمي شعبي وأهلي يحمل رسالتها ومبادئها ويستطيع أن يفرضها على الآخرين وأن يؤثِّر في سياسات الحكم القائم... ما لم يوجد هذا التكوين فلا تكون ثمة إمكانية لمعارضة فعَّالة، وأنا لا أقول إن الشعب المصري سكت على هذه السياسات المخالفة لما كانت عليه آماله وطموحاته السابقة ولا أنه رضي بها، ولكن أقول إنه خضع لها بموجب أنه لم يملك وسائل المناهضة والمعارضة لها بطريقة فعَّالة.

والحركة القومية والوطنية لم تستطع أن تشكِّل تنظيمات أهليَّة ذات قدرة على إثبات الوجود وعلى التأثير على أدوات الدولة، كما حدث مع حركات التغيير منذ ٢٠٠٥، فإنها لم تستطع أن تكوِّن تنظيمات سياسية قادرة على الفعل والبقاء، وظلَّت معزولة مثلا عن تحرُّكات العمَّال في نقاباتهم وفي مصانعهم، وبقي كل منهم معزولا عن الآخر لا يرتبط به، ولا يتكوَّن من كل هذا الزَّخم تكوينات قادرة على الصمود.

والمشكل الآخر هو أن من قدر على التكوين التنظيمي خَلَطَ بين وظائف السياسة ووظائف الدعوة، واتَّبع أساليب الدعوة في المجال السياسي، ولم ينجح في ذلك.

فلا النخب السياسية والمثقَّفة استطاعت أن تتَّصل بحركة شعبية وتكوِّن منها تنظيمات شعبية فاعلة، ولا التنظيمات الشعبية -الإسلامية- استطاعت أن تميِّز بين الدعوة والسياسة وأن تجعل لكلٍّ منهما النشاط المناسب لمجاله.

⏮ وبالنسبة للتيار الإسلامي مع السادات...؟

السادات في عدوله عن سياسات عبد الناصر أراد أن يغطِّي نفسه بإتاحة إسلاميةٍ ما تكسبه رضا الشعب.

فعندما تتولَّى حكم نظام استبدادي شخصيةٌ جديدة تريد أن تملأ الشاغر من الزعامة القديمة لن تستطيع ملأه باتِّباع ذات أسلوب عمله السابق، وإلا ستكون في ذلك تابعةً لا أصيلةً، وسيقال إن عملها دائمًا تابع للأعمال السابقة العظيمة. ولكن أسهل طريق لتفادِي وصمة الاتِّباع، ولتفادِي مجالات المقارنة للَّاحق مع السابق، هو أن يفعل الضد، فتنتفي هنا المقارنة ويكتسب في غمضة عين تأييد كل من كانوا غير راضين عن سياسة سلفه.

والقيادة الجديدة تواجه حذرًا من الشعب/ الجماهير التي تتربَّص بها وتنتظر ما ستفعل، وهذا عامل رقابة وقلق وزعزعة لها وشك فيها تلقاه في البداية. أما إذا عملت عكس ما كان يفعله السابق فقد كسبت في غمضة عين تأييد كل من كانوا يعارضون السابق وهذا ما فعله السادات وخاصة في أمرين:

١- الوعد بالديمقراطية التي كانت تنقص نظام جمال عبد الناصر، وهي فكرة العودة للأحزاب، حيث كان عبد الناصر يحرِّم النظام الحزبي رغم أن السادات بعد ذلك لم ينشئ نظامًا ديمقراطيًّا ولا أتاح إنشاء أحزاب حقيقية.

٢- أن عبد الناصر كان يطلَق عليه «الزعيم الاشتراكي» فأراد هو أن يطلِق على نفسه أو يطلَق عليه «الزعيم المؤمن» ليضمَّ إليه كل آمال ذوي التوجُّه الديني، وكثير من الشعب المصري، ويميِّز نفسه عن عبد الناصر ويطعن بذلك في مدى إيمانية عبد الناصر دون أن يصرِّح بذلك ويكتسب آمال المتشوِّقين للهيمنة الفكرية الإسلامية. وقد أخرج المعتقلين الإسلاميِّين من السجون، ولكن لم يوافق على الاعتراف بجماعة الإخوان المسلمين كجماعة أهلية شرعية تنشط في البلاد.

ولذلك عندما انتشرت الحركة الإسلامية في مصر، كان هذا الانتشار أمرًا تلقائيًّا يكتسب تلقائيَّته من شوق الناس إلى الجانب الإيماني، لممارسة شعائره بقدر من العلانية والعمومية والانتشار بأكثر ممَّا كان موجودًا من قبل... وأنا في هذا

لا أتَّهم عبد الناصر بأنه كان معاديًا للفكرة الإسلامية، فإنه كان حريصًا دائمًا على أن يؤكِّد على أن العقيدة الإسلامية هي الفارقة بين نظامه الاشتراكي والنظم الاشتراكية في البلاد الشيوعية. كما أن الأزهر فيما أتصوَّر استطاع أن يكسب عددًا من الشيوخ الكبار في هذا العهد مثل الشيخ محمود شلتوت والشيخ حسن مأمون. ونلحظ مثلًا أن الشيخ عبد الحليم محمود الذي عيِّن شيخًا للأزهر أيام السادات قد استقال اعتراضًا على سياساته من عدَّة نواحٍ.

ويقال مثلًا إنه أيام عبد الناصر أُلغي الوقف الأهلي، واستولت الحكومة على الأوقاف الخيرية. والحقيقة أن إلغاء الوقف الأهلي كان مطلبًا من مطالب النخبة المصرية العلمانية من عشرينيات القرن العشرين رغم مطالبها الديمقراطية. وهذا المطلب خضع له المشرِّع المصري بالقانون ٤٨ لسنة ١٩٤٦ الخاص بالوقف، والذي جعل الوقف الأهلي محدودًا بطبقتين فقط وبما لا يزيد عن ستين سنة. ومن ثم كان ذلك إلغاء أساسيًّا للوقف الأهلي، حتى إن إلغاء عبد الناصر له سنة ١٩٥٢ لتطبيق قانون الإصلاح الزراعي على من تؤول إليه ملكية الأوقاف الأهلية كان محدود الأثر فيما ألغاه.

أما بالنسبة للوقف الخيري، فهو لم يكن إلغاء إنما كان استيعابًا له في وزارة الأوقاف وذلك تمشِّيًا مع الموقف الاستبدادي لنظام الحكم الناصري، وتمشِّيًا مع الموقف الاستبدادي الذي ترعاه الدولة المصرية من قبل ومن بعد، بحيث لا تترك إمكانية تمويل لأنشطة وغير خاضعة لإشرافها، ولو كانت تتعلق بدفن الموتى.

وأتى إلغاء الوقف الأهلي متَّصلًا بهذا الموقف ومرتبطًا بصدور قانون الإصلاح الزراعي المحدِّد للملكية الزراعية، أما السيطرة على الوقف الخيري وتحويله من إدارة أهلية للشؤون الخيرية إلى نشاط حكومي، فكان هذا من أفعال السياسة الاستبدادية التي تتبعها الحكومة لتجريد الحركة الشعبية من أية إمكانيات للتمويل الذاتي للأنشطة الخيرية والأهلية.

تقييم عهد مبارك

⏮ بالنسبة لعهد حسني مبارك.. ما تقييمكم له؟

أستطيع أن أقول إن أنور السادات في السنوات العشر لحكمه قد شقَّ طريقًا جديدًا لمصر مخالفًا تمامًا ومعاكسًا للطريق الذي كانت تسير عليه في عهد سلفه. وهو بعد أن أكمل شقَّ هذا الطريق اغتيل، وأتى حسني مبارك بعده ليقوم بوظيفة تمهيد هذا الطريق وإصلاحه وإقامة المنشآت المناسبة له على جانبيه، وهذا ما فعله في الثلاثين سنة التالية لسنوات السادات العشر.

ولذلك فإن حسني مبارك لم يكن صاحب سياسة جديدة بعد السادات، ولا كان هو من الشخصيات التي يمكن أن تقوم بهذا الدور، أي أن يكون صاحب سياسة مستقلة أو جديدة.

هو ليس صاحب سياسة أصلا، ولكنه منفِّذ، يجيد التنفيذ ويجيد الإدارة اليومية للسير في الطريق المرسوم من قبل.

قبل أيام السادات كنَّا ضد أمريكا، ومع روسيا، فحوَّلها السادات وصرنا ضدَّ روسيا ومع أمريكا... كنا نستعد للحرب ضد إسرائيل فصرنا بعد حرب ضرورية نجري السلام مع إسرائيل... كنا نبني اقتصادًا صناعيًّا ونستصلح أرضًا زراعية، ونضع من السياسات الجمركية ما يحمي هذه الأوضاع الجديدة، فصرنا بالانفتاح في مهبِّ الرياح أمام الاقتصادات الخارجية التي حوَّلت مصانعنا ومنشآتنا إلى أشلاء.

حسني مبارك تتَّسم فترته التي استمرَّت ثلاثين سنة بما يمكن تقسيمه إلى ثلاث عشرات:

العشر الأولى (وهي فترة الثمانينيَّات) كان لا يزال الوضع الداخلي قائمًا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية على أسس سابقة تمَّت في خلال فترة من التصنيع والتوسُّع الاقتصادي لا بأس بها، وكان ذلك يجري عن طريق الدولة من خلال

مهنيِّين يسيطرون على أجهزة التنفيذ ويتَّبعون هذه السياسات. فكان مبارك ينفِّذ سياسات سلفه السادات بذات جهاز الدولة، وبما فيه من كفاءات ومن قدرات على العمل. واستبقى فيه الكثير من ذوي الخبرات المهنية العالمية الذين كانوا موجودين أصلًا؛ ولذلك لم يظهر في السنوات العشر الأولى خلل كبير في التشكُّل الإداري، وكان هو أيضًا في السنوات العشر الأولى حذرًا جدًّا، وليس متأكِّدًا تمامًا من سيطرته على القوات المسلَّحة بسبب وجود أبو غزالة ذي السمعة الكبيرة داخل هذا الجهاز الكبير المنضبط. وكانت علاقته بالأمريكيِّين لم تصل بعد إلى الحدِّ الذي وصلت إليه بعد ذلك. وحسني مبارك كان فيه صفة أنه لا يستطيع القيام بأعمال حادَّة من مثل ما كان يقوم به من قبْل عبد الناصر أو السادات، وكان يترك للزمن أن يحلَّ المشكلات بغير قرارات منه أو تدخُّل، وكان يخشى من أثر التغيُّرات السريعة على استمرار نظام حكمه، ولذلك فإن جهاز الدولة الذي كان بُني على عهد عبد الناصر بشكل مؤسَّسي، بقي فيه -من الفنيِّين والمعتادين على العمل بهذا الأسلوب- الكثير. والسادات لم يغيِّر في الأشخاص كثيرًا لأنه كان مشغولًا بتغيير السياسات الكبرى من خلال القوانين والتوجُّهات السياسية العامة الدولية. ولم يُلقِ انتباهًا لتغيير الأجهزة العاملة في داخل الحكم، فيما عدا المجموعة التي أخرجها من الحكم سنة ١٩٧١.

وورث حسني مبارك هذا الوضع بعد السادات، لذلك نجد أن التغييرات الحادَّة في السياسات كانت أقلَّ نسبيًّا في العشر الأولى من حكم حسني مبارك، وتغييرات العمل السابق كانت تجري في حدودٍ معيَّنة.

وبعد السنوات العشر هذه استطاع أن يسيطر على الجيش تمامًا، بخروج أبو غزالة منه، وكان يعمل له حسابًا، فبعد أن تخلَّص منه وممَّا يمثِّله من منافسة؛ ارتبط ارتباط كاملًا بالسياسة الأمريكية مع اشتراك مصر في الحرب ضدَّ العراق بعد احتلال صدام للكويت ١٩٩٠، وهذا أعطى لحسني مبارك قدرة أوسع على

التصرُّف في إعادة هيكلة الدولة، بشكلٍ جعله أكثر قدرة على السيطرة على من دونه والتحكُّم فيهم وإنفاذ ما يراه وبغيرٍ خضوع لتلقائية العمل الجاري من قبل.

وبدخوله مع الولايات المتحدة في حرب الخليج ضد العراق ١٩٩١ بما جعله يرتمي في الحضن الأمريكي تمامًا؛ بدأ يغيِّر في أنماط العلاقات داخل جهاز الدولة ومنشآتها، بما يمكِّن له وللرجال المحيطين به في الأجهزة العليا السيطرة الكاملة على هذا الجهاز (جهاز الدولة). وهنا نجد أنه في السنتين أو الثلاث الأولى من التسعينيَّات أصدر مجموعة من القوانين يتعلَّق أولها بتعيين القيادات في المناصب القيادية في الدولة، بحيث يكون تعيينهم وقتيًّا ويعيَّنون لا من خلال حقوق ومراكز قانونية سابقة لهم، ولكن من خلال محض اختيارات الرئاسة لهم. وكان ذلك يتعلَّق بالوظائف أو ما يسمَّى الوظائف الحكومية غير التكرارية أو وظائف القيادات. ممَّا يمكِّنه من السيطرة الشخصية ويمكِّن كلَّ رئيس من السيطرة على مرؤوسيه من غير ضمانات قانونية لهؤلاء المرؤوسين في مواجهة رئاساتهم الشخصية، وأحكم مبارك هذه السيطرة من خلال التشريع والسيطرة على السلطتين التشريعية والتنفيذية عبر الحزب الوطني الذي كان يرأسه.

ثم كان لدينا في القطاع العام الذي تملكه الدولة وحدها ما لا يقل عن ثلاثمئة شركة صناعية تعمل في المجالات المختلفة، [٣١٥- ٣١٦ أو ما هو قريب من ذلك]، توقَّف منها ما توقَّف، وبِيع منها ما بِيع، وصارت اليوم -فيما نعلم- لا تزيد عن مئة وخمسين شركة.

كانت هذه الشركات تتبع الوزارات المختلفة حسب نوعيَّاتها، فالشركات الزراعية تتبع وزارة الزراعة، والصناعية تتبع وزارة الصناعة، والتجارية تتبع وزارة التموين... إلخ. وتشرف عليها هيئات ومؤسَّسات عامة، فعدَّل مبارك هذا النظام وجعله نظام شركات تتبع شركات قابضة؛ وذلك لإمكان التصرُّف فيها بالبيع في المستقبل. وجعل لكلٍّ منها مجالس إدارة تتغيَّر كلَّ ثلاث سنوات بشأن

الوظائف القيادية غير التكرارية في الحكومة. وقرَّر ذلك باسم الديمقراطية وأنها انتخابات تجري من الجمعيات العمومية لكلِّ شركة، والحقيقة أن هذه الجمعيات العمومية هي كلها مجلس إدارة الشركة القابضة الذي يعيِّنه وزير واحد هو وزير قطاع الأعمال العام... فباسم اللامركزية وضع كل الشركات بيد وزير واحد بدلًا من عددٍ من الوزراء، هو وزير قطاع الأعمال العام. وباسم الديمقراطية جعل كلَّ مجلس إدارة لشركة يتغيَّر كلَّ ثلاث سنوات ممَّا يزعزع المراكز الثابتة في مواجهة رئيس واحد وليس مواجهة مساهمين.

ثم بدأ بيع القطاع العام... ومنذ نهاية التسعينيَّات تولَّى إدارة الحكم عاطف عبيد الذي كان تولَّى تفكيك القطاع العام في السنوات العشر السابقة، تولَّى رئاسة الوزارة، وبدأ التفسُّخ في أجهزة الدولة تظهر آثاره في انهيارات كاملة للعمل في كل المجالات. وساعد على ذلك أنه في القطاع العام وضع فكرة «المعاش المبكر»، أي إنه من سنِّ الخمسين يستطيع الموظف أن يطلب إحالته إلى المعاش وذلك لكي يشجِّع كل ذوي الخبرة في هذه القطاعات المختلفة على الخروج من الخدمة، في الوقت الذي يحتاج جهاز الإدارة لعمل هؤلاء بخبراتهم السابقة كلها لتدريب ونقل الخبرة للأجيال المختلفة بعدهم.

النقطة الثانية كانت تشجيع الدولة للمهنيِّين فيها في مختلف المجالات من الإعارة لدول الخليج؛ بما أفقد هؤلاء الحسَّ الرسالي لعملهم في مهنهم المختلفة عند عودتهم، وبما ساعد على خلخلة عنصر الانتماء الجماعي والغيرة على الصالح العام في أدائهم العمل في بلدهم الأصلي عند عودتهم إليه.

والتعديل الثالث كان في القوات المسلَّحة، إذ كان العميد أو من في رتبته يبقى ثلاث سنوات ثمَّ يُرَقَّى إلى رتبة اللواء أو يُحال إلى الاستيداع. فأجرى هذا الأمر من رتبة عقيد. فإذا لم يُرَقَّ العقيد إلى عميد بعد ثلاث سنوات يُحال للاستيداع أو يتم مدُّ المدَّة له كل سنة بسنة.

وصار العميد إذا لم يُرَقَّ لواء بعد سنتين يُحال إلى الاستيداع أو يمدَّ له كل سنة، وأصبحت كل الدرجات الوسطى من الجيش إلى الدرجات العليا تخضع للمدِّ السنوي له في عمله، بما لا يستطيع به أبدًا أن يضع أو ينفِّذ أيَّ سياسات عامة، أو يكون له رأي أو يقدر على العمل الآمن والساعي للنتائج بعيدة المدى.

ومن هنا بدأ التفكُّك بهذه الإدارة المصرية على مدى سنوات التسعينيَّات. كان كل أصحاب المناصب الوسيطة أو العليا أو غير التكرارية، في القطاع المدني، وفي شركات القطاع العام، وفي الجيش، وفي البوليس، بعد أن سار نفس النظام الذي استقرَّ في الجيش عليهم، صار كل هؤلاء تشيع بينهم فكرة «إطفاء المَكَن»، أي ألَّا تعمل أعمالًا قد تجلب سُخط رئيسك عليك، أو تكون ذات نتائج بعيدة في الأداء العام الأجهزة الدولة المختلفة أو شركات القطاع العام أو غيرها؛ ومن هنا بدأ التفكُّك.

هذه وسائل تفكيك وتفسيخ جهاز الدولة بكلِّ تشكيلاته، وقد أصبح بهذه الوسائل جهازًا خاضعًا لرئاسته الفردية وحدها. وشُلَّتْ تمامًا قدرة المستويات المختلفة من المهنيِّين وذوي الخبرات الفنية في فروع النشاط المختلفة على الفعل النافع بعيد المدى، وحتى على الإدارة البصيرة الحكيمة بما يقابلهم من ظروف وصروف.

والحزب الوطني الديمقراطي في عهد مبارك لم يكن حزبًا... أي مستقلًّا عن الدولة... التكوينات التي عملها حسني مبارك لا تختلف عن التكوينات التي أقامها عبد الناصر... كهيئة التحرير أو الاتحاد الاشتراكي... كل منهم كان يضع لافتة تدلُّ على أن الشعب يتجمَّع في تكوينٍ وراء الدولة، لكنه في الحقيقة كان تكوينًا حكوميًّا لا يخرج عن صناعة الحكومة قيد أنملة، ولا يصل فيه لمواقع القيادة إلا من تشرئبُّ أعناقهم لرضاء الدولة عنهم أو تأخذهم في كنفها، ومن يتوهَّم غير ذلك -وهم قلَّة- فلا أثر لهم.

بهذا جرى في عهد حسني مبارك تفكيك جهاز الدولة باعتباره الجهاز الوحيد والأوحد الذي يدير الشؤون العامة في مصر، ولذلك عندما قامت حركة ٢٥ يناير ٢٠١١ سقط النظام في عشرة أيام، لم يستطع أن يُقاوم، ثم عادت بعد ذلك بسنتين البيروقراطية المصرية للحكم في انقلاب سياسي جرى لعدم وجود تنظيمات شعبية قوية قادرة على الإمساك بإرادة البلاد، واتَّسمت إدارتها هي بعد الانقلاب بكلِّ ما نرى من أخطاء وعدم تبصُّر يعكس ما آل إليه جهاز الدولة من وَهَنٍ.

وآتت هذه السياسات نتائجها، على مدى التسعينيَّات من القرن العشرين وبعدها حصل الانهيار الكامل الذي عرفناه وعايشناه في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع بدايات القرن الحادي والعشرين وبداية العشر السنوات الأخيرة من حكم حسني مبارك، عندما كان يعدُّ أوضاع الدولة لكي يرثه ابنه جمال من بعده على النحو المعروف.

ولقد أدَّتْ هذه السياسات ليس إلى التمكين لإسرائيل وحسْب، لكنها أضعفت مصر حضاريًّا، بما نراه الآن وصولا إلى انهيار التعليم في الجامعات والمدارس وانهيار المستويات المهنية في إدارة الدولة... إلخ. هذا طريق فتحه السادات واستكمله حسني مبارك.

◄◄ أين الدور الخاص بالقوى غير الرسمية في هذه الفترة؟

بقيت سياسة الدولة الداخلية لا تسمح لأية تكوينات اجتماعية أو شعبية أو أهلية أو جماهيرية أن تتكوَّن وتنمو بعيدًا عن سيطرتها. وحتى عندما قامت حركة في ٢٠٠٥، المسمَّاة بحركة «كفاية»، كانت الدولة ضعيفة، ولكنها في نفس الوقت لم تسمح بإيجاد تنظيم شعبي يخرج عن هذه الحركة وتكون له قدرات ذات تأثير بشكل منظَّم في السياسات الجارية، وهذا ما أدَّى إلى أنه عندما انتفض الشعب المصري سنة ٢٠١١ انتفاضته التي أسقطت رئيس الجمهورية لم يكن هناك

من التنظيمات السياسية ما يمكِّنها من استمرارية التحريك السياسي إلا تنظيم الإخوان المسلمين، ولم تستطع أية قوة في مصر أن تكوِّن تنظيماتها السياسية، ولذلك أمكن تحقيق الثورة المضادة بعد عامين فقط أو عامين ونصف (من يناير ٢٠١١ حتى يونيو ٢٠١٣).

جهاز «أمن الدولة» عندنا على مدى هذه السنوات كلها لم يكن يعترف إطلاقًا بأن يكون هناك تنظيم شعبي منفصل عن الدولة وليس تحت رقابتها وإشرافها، حتى لو كان هذا التنظيم جمعية خيرية أو جمعية لدفن الموتى.

إن تقاليد نظام الحكم عندنا ألَّا يوجد تنظيم جماعي في أيِّ فرع من فروع الأنشطة الاجتماعية يكون بعيدًا عن رقابة الدولة ومتابعتها وهيمنتها، انظر إلى جميع القوانين الخاصة بالجمعيات الخيرية والجمعيات التعاونية وغير ذلك، ستجد دائمًا أنها خاضعة للدولة.

هذه القوى لم تستطع أن تقنع الناس برؤيتها ومعارضتها لعملية السلام مع إسرائيل وأطروحات أو مشروعات الشرق الأوسط الجديد والكبير... أليس كذلك؟

هذه القوى كانت تتمثَّل في التوجُّهات العامَّة لأفرادها، ولكنها لم تستطع أن تتشكَّل في تنظيمات شعبية قادرة على البقاء والحشد الشعبي مع رسم السياسات وتشكيل وجود التحالف مع بعضها البعض بما يمكنها من تنفيذ سياساتها.

وهناك مسألة تبدو لي كقانون من القوانين الحاكمة للحركة الاجتماعية وهي:

أن أي فكرة أو هدف سياسي واجتماعي يستحيل له أن يكون قوة حقيقية ويصير له وجود مادِّي مؤثِّر وفعَّال إلا بواسطة التنظيم المؤسَّسي.

وأمَّا ما يمكن أن يشيع ويتبنَّاه الناس فرادى، فهو -حتى وإن تحقَّق في البداية- لا يلبث أن يزول؛ لأنه ليس معه ولا وراءه تنظيم مؤسَّسي يمكن أن يحميه ويطوِّره،

وهذا دائمًا ما حرصت عليه الدولة المستبدة، فهي تمنعه بالقوة عند الضرورة، وهي تصدر من القوانين ما يمنعه، وتضع من العراقيل ما يفكِّك إمكانيَّاته، وتتَّخذ من السياسات دائمًا ما يوقع بين ذوي السياسات الاجتماعية والسياسية بعضهم مع بعض، بما يُستبعد معه قيام إمكانية تنظيم أو تقارب بينهم يمكن من العمل المشترك. **ومتى صار الناس أفرادًا فقد أمكن للحاكم أن يكون فردًا.**

⏮ إذا قارنَّا عصر مبارك، وعصر السادات وما قبله... فأين يمكن أن نحدِّد المشكل الذي آل به إلى ثورة يناير؟

بالنسبة للسادات... أنا صرت على قدر كبير من الاقتناع بأن سياساته التي أجراها في السنوات العشر التي حكم فيها كانت بالاتفاق مع الولايات المتحدة، وكان في ذلك يتعامل مع هذه المنطقة بما يُعيد الهيمنة فيها للسياسات الأمريكية... وأهم شيء في هذا الأمر كان هو الاعتراف بإسرائيل الذي نقل الموضوع الإسرائيلي من مجال الحرب إلى مجال التعايش وهذه كانت خطوة قام بها السادات.

والفكاهة التي قيلت أيامها، أن السادات منذ أن تولَّى الحكم كان يتبع كل إجراءات عبد الناصر ولكن في يده ممحاة وليس قلمًا، لأنه فعلًا أدَّى بسياساته العامة والخاصة والوطنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى ما ألغى كل الطريق الذي كان خطَّه عبد الناصر في هذا الشأن فيما عدا أمر واحد فقط أبقاه، وهو النظام الاستبدادي الدكتاتوري الفردي. هو زعم من أول يوم أنه سيقيم نظامًا ديمقراطيًّا يكمل به نظام عبد الناصر، والحقيقة أنه هدم كل ما فعله عبد الناصر فيما عدا النظام الدكتاتوري، بل إنه ألغى نظام عبد الناصر بذات الأساليب الاستبدادية الفردية التي كان عبد الناصر يحكم بها المجتمع سابقًا عليه.

بالنسبة لفترة حكم السادات وفترة حكم حسني مبارك التي عشتُها، فيمكن باختصار شديد أن نقول إن السادات شقَّ الطريق ورسم بداياته ونهاياته

وتفريعاته، وأن حسني مبارك هو الذي قام بتمهيد هذا الطريق وهدم وبنى وفقًا لمقتضياته وما يحتِّمه.

السادات هو راسم السياسة، وقد اغتيل بعدها، وحسني مبارك هو منفِّذ هذه السياسة. وحسني مبارك موظف بيروقراطي ليست لديه القدرة على رسم السياسات، ولكنه منفِّذ، وينفذ بحذر وببطء كبير... وكان تنفيذه لهذه السياسات لا يحتاج إلى ذكاء، ولا إلى مغامرة؛ لأن المطلوب في التنفيذ منه كان أن تُقَوَّض مراكز القوة في النظام القديم.

وإذا كان عبد الناصر استطاع أن يبني جهاز إدارة قويًّا، ليس من ناحية الأمن وحده، ولكن من ناحية الاقتصاد والشؤون الاجتماعية أيضًا، مستفيدًا في ذلك من الخبرات الفنية المهنية التي تمتلكها الطبقة الوسطى في مصر ومنظِّمًا لها في تكويناتها المهنية، فإن حسني مبارك فيما اتَّبعه من السياسات كان يقوِّض مجالات هذه القوة ويفكِّكها إلا فيما يتعلَّق بمجالات الأمن.

إن القدرة على التفكيك لا تحتاج لفرط ذكاء، سيما إن كانت تتمُّ بحذر وببطء اعتاد عليه مسلك حسني مبارك.

⏮ في الفترة الأخيرة... أصبح من العسير المواجهة السياسية المباشرة للسياسات الاستبدادية... أليس من الأولى التركيز على قضايا وسياسات الخدمات كالصحة والتعليم... وألا تحتاج الدعوة وتوعية الناس إلى التغاضي عن مواجهة الاستبداد مؤقَّتًا؟

كل ذلك مع بعضه البعض... لا تقتصر في سياساتك أو إصلاحك أو مطالبتك به على التعليم والصحة، بل عليك أن تصنع تكاملًا لأهدافك بعضها مع بعض... وأول ما تكلَّمت عن إسرائيل ثم الديمقراطية ثاني الأمور وليس التعليم والصحة هما أول شيء... إنما أول شيء رفض التبعية للخارج في السياسات

الخارجية والداخلية، ثم الديمقراطية. أقصد تكامل الأهداف بعضها مع بعض، وليس تجزئيها، وما قلته هو للمثال والشرح... لكن عمليًّا تطرح طرحًا متكاملًا.

ولا يجوز السكوت على الاستبداد بحجَّة عدم السماح لنا بالاتصال بالناس. مشكلتنا الأساسية هي الاستبداد، ومشكلاتنا كلها مرتبطة به... وهذه هي قصة الصراع السياسي... القضية الأم هي الاستبداد، والاهتمام بالقضايا الأخرى هو نوع من أنواع مقاومة الاستبداد، بالتطبيقات العملية.

فلسطين بين التاريخ والواقع المتصهين

◄◄ كيف ضاعت منا فلسطين؟ ومن المسؤول الحقيقي عن ضياعها؟ هل هي غفلة شعوبنا أم تواطؤ حكوماتنا؟

ما حدث في فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل بفعل السياسات الاستعمارية الإنجليزية ثم الأمريكية، وفي إطار السياسات الغربية عامة؛ كان نوعًا من أنواع الاحتلال العسكري لمنطقة معينة، ولقاعدة معينة في داخل أراضينا؛ لتُمارَس من خلالها السياسات الاستعمارية العامة، ولكي تكون ضامنة لهذه السياسات الاستعمارية، ولكي تكون ضامنة أيضًا لعدم ظهور دولة موحَّدة في هذه المنطقة الهامَّة في العالم. هذه المنطقة التي يمكن أن تجمعها جامعة الدين (الإسلام) أو جامعة القومية (العربية) أيضًا، ويمكن أن يقود الجامع الديني مع الجامع اللغوي من التشكُّل الجمعي لها في كيان سياسي واحد، يَقْوَى ويعوق الأطماع الغربية.

وهذا هو الفهم لطبيعة الدولة الإسرائيلية والحركة الصهيونية عامة، وتوظيفها في فلسطين لم يكن غائبًا عن أهل هذه المنطقة ولا على حكوماتهم منذ ظهرت فكرة التوطين اليهودي أو الصهيوني في فلسطين، لا لدى الحكومات ولا الشعوب ولا الحركات الوطنية. إنما الذي حدث أن هذه المنطقة التي تسمَّى الآن «منطقة الشرق الأوسط» (وهو اسم يجرِّدها من كلِّ طابعٍ معنوي يجمع بين

شعوبها وبين مكوِّناتها البشرية)، مع تصفية الدولة العثمانية أريد لها أن تتجزَّأ في دول متعدِّدة، وهي إرادة ظهرت منذ القرن التاسع عشر، باحتلال فرنسا للجزائر أولًا سنة ١٨٣٠ ثم باحتلال تونس ١٨٨١، ثم احتلال بريطانيا لمصر ١٨٨٢، واحتلال إيطاليا لليبيا ١٩١١، واحتلال فرنسا للمغرب ١٩١٢، واحتلال بريطانيا للسودان عام ١٨٩٩، وكانت معاهدة سايكس-بيكو بين إنجلترا وفرنسا هي ما رسم حدود الشام والعراق واقتسمتها بين الإنجليز والفرنسيِّين، ونشأت حدود مصطنعة في هذه الأقطار، والحدود المصطنعة يمكن تجاوزها ولكن المشكلة أنه مع هذه التكوينات المجزَّأة نشأت أجهزة الدولة في كل منها، وصار لكلِّ قُطر جهاز وطني وتكوينات تنظيمية بعيدة عن الأخرى ومن أهالي هذه المنطقة وقاصر عليهم، وظهرت حركات وطنية لتخرج الاستعمار من كل هذه البلاد، فظهرت هذه الحركات الوطنية بأجهزتها السياسية الحزبية محدودة كل منها بحدودها الجغرافية المصطنعة. فلما ترتَّب على ذلك الاستقلال الوطني لهذه البلاد حلَّت الحركات الوطنية تصوراتها المجزَّأة هذه وحكمت أجهزة الدولة بصورتها المجزَّأة أيضًا، ونشأت تكوينات تنظيمية مجزَّأة من داخل هذه الأقطار كل منها بعيد عن الأخرى. وحتى عندما كانت تسلك سياسات وطنية مضادَّة للاستعمار فقد كان كلٌّ منها حريصًا على تكوُّنه الجزئي، وأنا في تصوري أن هذا كان أهم عائق من عوائق الوحدة العربية الذي هدم محاولات التحقُّق أو البدء في التحقُّق في أواخر الخمسينيَّات وأوائل الستينيَّات بين مصر وسوريا عندما تمَّتْ وحدتهما سنة ١٩٥٨ وجرى الانفصال سنة ١٩٦١، وبين سوريا والعراق التي حكمها معًا حزب البعث العربي المطالب بالوحدة العربية، ومع ذلك انشقَّ إلى قيادتين بحكم التكوُّن المؤسَّسي المنفصل لكلٍّ من العراق وسوريا، كما حدث هذا الأمر قبل ذلك بين مصر والسودان رغم شعار وحدة وادي النيل الذي حملَته الحركة الوطنية، لأن جهاز الحكم في كلٍّ من البلدين كان منفصلًا تمامًا عن الآخرين البعيدين،

وقامت الحركة الوطنية في كلٍّ منهما تطالب بالاستقلال والوحدة لكن دون المزج بين مؤسَّسات الحكم في البلاد!

نحن أول ما بدأنا التحرُّك تجاه القضية الفلسطينية بدأنا تحرُّكنا إسلاميًّا في أحداث حائط البراق سنة ١٩٢٩، ومن نبَّهنا كعرب وكقُطريِّين -مصريِّين أو شوام أو غيرنا- هو موضوع حائط البراق والصراع حوله الذي انفجر سنة ١٩٢٩.

نحن لا نغفل عن الحق الفلسطيني أو الحق العروبي طبعًا لكن المسألة أن الجماعة الإسلامية لم تأخذ قدرها في هذا الشأن.

كيف تقيم موقف عبد الناصر من قضية فلسطين؟

عبد الناصر حدَّد في كتاب «فلسفة الثورة» ثلاث دوائر انتماء لمصر: الإسلامية، والعربية والأفريقية. لكن ممارساته في السياسة -يمكن لأنه ليس مفكِّرًا أو منظِّرًا، ولكنه سياسي عملي واقعي، يتعامل مع الواقع الموجود في إطار الإمكانيات المتاحة ويتحدَّد فكره في هذا الإطار- في الدوائر الثلاث المذكورة لم تكن متماثلة من حيث إمكانية التحقُّق، كانت هناك حركة معادية للاستعمار موجودة في الإطار العربي وخاصة في بلاد الشام والعراق، وكانت هناك حركة مماثلة في أفريقيا... فغلب على عمله الارتباط بهاتين الدائرتين. أمَّا الدائرة الإسلامية فكانت فيها مشكلة تقابله، لأن السياسة الوطنية القُطرية وقتها كانت تقتضي المعارضة لأمريكا والغرب، وهذا يميل بالمعارضين لأمريكا والغرب إلى أن يكونوا قريبين من الاتحاد السوفيتي القطب الآخر المعادي وقتها لأمريكا والغرب، واتَّخذت سياسة عدم الانحياز والحياد الإيجابي وقتها هذا الشكل، لا تقترب من الاتحاد السوفيتي لكنها لا تبتعد عنه، باعتبار أن مصدر الخطر الأساسي ضدها يأتي من الغرب، وهذه السياسة كانت موجودة في مصر والهند ويوغوسلافيا كعناصر كبرى في هذه السياسة ضمن دول أخرى. وكانت هذه السياسة تقتضي معاداة الأحلاف

العسكرية الغربية التي كان الغرب ينشئها لمحاصرة الاتحاد السوفيتي والدول المرتبطة به، مثل حلف الأطلنطي وحلف بغداد.

من هذا المنظور نجد أن كلًّا من تركيا وإيران دخلتا الأحلاف الغربية وارتبطتا بها وصارتا جزءًا منها، ووقفتا في حلف صريح ومعلن مع الولايات المتحدة ضدَّ الاتحاد السوفيتي ورفضتا سياسة عدم الانحياز. وكان يستحيل أن تنمو فكرة الجامعة/ الدائرة الإسلامية كدائرة انتماء تنشأ بدعوة من مصر أو أرض العروبة ولا يكون فيها تركيا ولا إيران، وكان لتركيا وإيران مبرِّر في هذا الأمر مقبولًا جدًّا وقتها، وما كان أمامهما إلا أن يفعلا مثل ذلك في الاستقطاب العالمي الحاصل في ذلك الوقت، لأن سياسة روسيا القيصرية القديمة ومن بعدها سياسة الاتحاد السوفيتي كانت تتَّجه دائمًا إلى التوسُّع جنوبًا، مصداقًا لما قيل إنه وصية بطرس الأكبر المتوفي سنة ١٧٢٥، الذي أوصى من يجيء بعده في الحكم أن يسعى لأن يصل إلى البحار الدفيئة بالذات، ولذلك كانت روسيا تتوسَّع جنوبًا على حساب الدولة العثمانية وعلى حساب الدولة الإيرانية الفارسية، وصارت قضية من قضايا الأمن القومي المبكِّر لكلٍّ منهما هو حماية النفس ضدَّ الخطر الروسي القادم من الشمال، وهو خطر متحقِّق فعلًا بالنسبة لهما، فما كان منهما أمام الاستقطاب العالمي الحاصل في الخمسينيَّات والستينيَّات من القرن العشرين إلا أن ينضمُّوا إلى أحلاف الغرب حماية لهم من خطر يشعرون به، وله ما يبرِّره في هذا الوقت.

ولذا كانت فكرة الجماعة/ الدائرة الإسلامية وقتها أكاد أقول إنها كانت عصية على التحقُّق الفعلي في إطار الظروف السياسية الواقعية في ذلك الوقت.

وعبد الناصر هنا كان يعمل من خلال الممكنات العملية وحدها في سياسته الوطنية، ومن ثَمَّ قضية فلسطين بدأت معه في إطار الأمن القومي المصري، وهي هكذا دائمًا، وأنا أتصور أن وعد بلفور -حينما صدر- كان في ذهن مصدريه أن تكون هذه القاعدة البشرية الصهيونية في الشام كنوع من أنواع احتلال لدول هذه

المنطقة من الخارج ومن ضمنها مصر. ووجود إسرائيل هو نوع من أنواع احتلال مصر من خارج أراضيها... فأنت بحكم المصرية ومع التقيُّد بالنظر السياسي المصري لا بدَّ أن تكون ضدَّ إسرائيل، وإن كنت من طلاب الوحدة العربية والانتماء العربي فلا بدَّ أن تكون ضدَّ إسرائيل.

لماذا لم ينجح عبد الناصر في جمع القوميِّين العرب على هذه القضية؟

الوجود القُطري أعاق أية أهداف للتحقُّق الواقعي للوحدة العربية سواء في مصر أو الدول الأخرى. وعبد الناصر -ثانيًا- مع سياساته الوطنية التي لا شكَّ فيها في مواجهة الاستعمار، ومشروعه الصادق في التنمية البشرية لمصر والإصلاح الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، ومع وطنيَّته التي لا أشكُّ فيها، إلا أنه ترك الجيش المصري في يد المشير عبد الحكيم عامر رغم ما يتَّصف به من عدم الكفاءة الكاملة لهذا الأمر، ونحن في حالة صراع على البقاء مع إسرائيل حتى في الأوقات التي لم تحدث فيها حروب، وقد اختبرت القيادات العسكرية المحيطة بعامر سنة ١٩٥٦ وفشلت، ومع ذلك بقيت في مكانها بل تحكَّم فيها أمثال محمد صدقي محمود وشمس بدران... وبقوا في الجيش بتصميم من عبد الحكيم عامر على البقاء رغم ثبوت عدم قدرتهم جميعًا على بناء جيش قوي. وكتابات أنصار عبد الناصر أنفسهم تؤكِّد ذلك بشكل واضح كمذكرات سامي شرف وكتابات الأستاذ أمين هويدي من موقعه الوطني الغيور، رغم تقديرهم العميق لوطنية عبد الناصر وسياساته.

وكان هذا الاختيار من عبد الناصر يكشف لي أن إبقاءَه على عامر في قيادة الجيش كان نوعًا من أنواع التأمين له هو شخصيًّا في مواجهة أيِّ انقلاب عسكري يكرِّر ما سبق أن فعله هو سنة ١٩٥٢.

وبعض الكتابات عن سياسة مصر تجاه العدو الإسرائيلي تُظهر دائمًا أن عبد

الناصر مع عدائه العميق لإسرائيل ووجودها إلا أنه كان يتفادَى فكرة الحرب معها حتى حدث ما حدث في مايو ١٩٦٧ ممَّا لم يستطع أن يتجاوزه، وحدثت هزيمة ١٩٦٧.

ماذا نفعل اليوم إذا كان من يطبِّع مع إسرائيل هي الجيوش التي انبنت عقيدتها القتالية الوطنية والقومية على أن عدوها الأول وربما الأوحد هو الكيان الصهيوني، وأنه محتل عدواني استيطاني لا حلَّ معه سوى إزالته؟ ألم تصبح إسرائيل أمرًا واقعًا؟

نحن لا نستطيع أن نتعامل مع إسرائيل، لأن وجودها ينفي وجودنا، وأقصد بالوجود الوجود الحقيقي السياسي المستقل المتميِّز الواعي بمطالبه والساعي لتنفيذها من خلال جماعته السياسية.

وإسرائيل تمثل شعبًا لا يملك في هذه الدنيا إلا خمسة عشر مليون شخص، وشعورها بالقِلَّة يجعلها دائمًا تريد أن تسيطر، ومهما أُعطيت من مغانم ستبقى دائمًا تريد المزيد. وكلما أخذت طالبت بالأكثر، والإسرائيليُّون لا يجمعهم كشعب واحد أتى من جماعات شتَّى ومن أوطان عديدة، لا يجمعهم إلا الشعور بالخطر، وهم يريدون دائمًا أن يبقوا شاعرين بالخطر، ويريدون دائمًا أن يكونوا في حالة حرب، لأنه لم يجمع الإسرائيليِّين قط على مدى العقود الماضية إلا شعورهم بالخطر، ولم يوحِّد بين أجناسهم المتعدِّدة إلا حروبهم التي خاضوها ضدَّنا وهم يستمرُّون على أرض غيرهم، أرضنا، وإذا عفا المسروق فلن يعفو السارق أبدًا، ولن يطمئن السارق أبدًا إلى عفو المسروق.

وكيف يمكن لنا أن نترك أراضينا ونقول إن ذلك يمكن أن يكون مقبولًا، وإسرائيل هي احتلال أجنبي لأرض عربية وطرد لشعب من أرضه، وهي ليست كذلك وحسْب، ولكنها نوع من الاحتلال لنا جميعًا.

ما هو الاحتلال؟ هو قوة أجنبية عسكرية تكون داخل أرضك أو خارجها، ولكنها تستطيع أن تسيطر على قراراتك، وتمنعك من اتِّخاذ قرارات تراها صالحة؛ خوفًا من بطشها، وتستطيع أن تجبرك على العدول عما تريد أن تصدره من قرارات لصالح جماعتك.

إذا توافر لدى الجماعة السياسية هذا الوضع، فهي محتلَّة عسكريًّا، سواء كان وجودها في أرضك أو في أرض متاخمة لك.

وهذا ما حصل معنا: سياسات مصر كلها تأثَّرتْ بعدوان إسرائيل في ١٩٦٧، وأنت لن تستطيع اتِّخاذ أية سياسة في أي مجال إلا وتضع في حسبانك الأثر الذي يمكن أن يحدث من إسرائيل بالنسبة لك، فكيف يمكن أن نقبل بهذا الأمر الواقع؟

هل يمكن بناء سياسة مباشرة ضدَّ إسرائيل؟

أنت قدرك أن تبني سياسة مباشرة ضد إسرائيل، إسرائيل وُجدت لكي تنفيك، ومعاذ الله أن نقبل بأن ننتفي.

لماذا وُجدت إسرائيل؟ من دعمها وأيَّدها بقوة قوى الهيمنة الاستعمارية في العالم، أرادوا بها عندما يرحلون بعسكرهم من بلادنا: أن تبقى لهم قوة عسكرية يُعتمد عليها وتنفِّذ سياساتهم ضدَّنا. إنه احتلال أجنبي من خارج حدود دولنا القطرية، إنه احتلال لإرادتنا واحتلال لحقِّنا في أن نحدِّد مصائرنا بأنفسنا بعون الله، فكيف يمكن أن نقبل؟ إسرائيل هي أسلوب الاحتلال الأجنبي لبلادنا الذي يتَّخذ شكلًا مخالفًا لما كان يجري عليه الاحتلال من قبل، ليكون احتلالًا لا في داخل أرضك، بل من خارجها، لكنه ينفِّذ كل ما يُطلب منه لكسر إرادتك ولكبت رضاك ولإضعافك. هل لها وظيفة أخرى؟

مسألة التدرُّج أو الفورية تُبحث في حينها أو ظروفها المحيطة، ولكن ينبغي دائمًا أن تكون متَّصلة بالهدف الاستراتيجي العام، فلا يتحوَّل العدو الاستراتيجي

إلى الحليف الاستراتيجي الآن، تبقى النظرة البعيدة والقريبة مرتبطتين بمن هو العدو الذي يعمل ضدَّ مصلحتي وقوَّتي وكياني. هذا الأمر ينبغي ألَّا يغيب على الإطلاق، بحيث نبقى دائمًا مرتبطين ورابطين بين الإمكانات المتاحة وبين هذا الهدف البعيد. هذا عداء أنا لم أصنعه، هم من صنعوه، هم من اعتدوا عليَّ، هو عداء أنا فيه المعتدَى عليه ولست معتديًا.

كيف نرتِّب أولوياتنا لمواجهة إسرائيل؟

هناك مطالب أساسية في هذا الصدد:

١- تأكيد العداء لإسرائيل.

٢- مسار وحدة عربية.

٣- بناء نظم ديمقراطية.

٤- بناء قوة عسكرية مقتدرة.

٥- تحقيق تنمية اقتصادية.

٦- الاحتفاظ باستقلال فكري وسياسي.

كل هذه مجالات... سرْ في كل مجال بما يتناسب مع تقدُّمك فيه في حدود الإمكانيات المتاحة، وقدِّر كلَّ شيء في إطار ممكناته الفعلية، دون أن تغيب عنك أبدًا الأهداف النهائية، بحيث لا يتمكَّن القفز على الأوضاع الراهنة بظروفها الراهنة إلا برعاية القدر المستطاع وإمكانياته وربطها بالأهداف الأبعد التي تشكِّل المرجعية الأساسية في الحركة والتقدُّم وفي تحديد وتحقيق ما نريد. وهناك أشكال كثيرة وأساليب كثيرة يمكن الاختيار بينها ويمكن ابتداعها أيضًا كأساليب جديدة للتقدُّم في كل شأن بحسب إمكاناته المتاحة.

فمسألة الوحدة مثلًا يمكن أن تتمَّ عن طريقة التقاربات والتعاملات الاقتصادية، وإنشاء المجالس الجامعة بين الاقتصاديات المختلفة، وإنشاء

الصحف المشتركة خطوة فيها، وإنشاء ما يشبه عصبة أمم عن طريق خطوات، منها إنشاء النقابات والمجالس والجمعيَّات المجمِّعة، كل هذه أشكال ووسائل ننظر في المناسب منها لتحقُّقه، ونخطو به خطوات في الطريق المطلوب.

عملًا بقاعدة الفقيه الجويني (ما كان ممكنًا صار واجبًا) أي في هذا الشأن وفي هذا الإطار.

هذه المجالات ليست شروطًا لبعضها البعض. تكون شروطًا إذا نظرت إليها نظرًا مجرَّدًا ومطلقًا، فيحدث بينها تضارب، أو يحدث بينها تزاحم. إنما ننظر لكل فكرة عامَّة مجرَّدة في أساليب تحقُّقها الفعلية بخطواتها التي يمكن رسمها واتِّخاذها، وبالأساليب التي يمكن إعمالها فيما تستخدم فيه وتتوافر إمكانياته. أما أن ننظر للأمور نظرة مطلقة ثم نقيم التعارض بين مطلقاتها بعضها ببعض، فهذا أسلوب لا ينفع ولن يُجدي، حيث يؤدِّي بنا دائمًا إلى تضارب المطلقات.

المطلقات لا تتضارب، حين ننظر إلى أثر كلٍّ منها في الواقع الملموس وبالإمكانيات التي يمكن أن تؤدِّي بها، حتى يصير التجانس بين مفرداتها.

◀◀ وما العمل بالنسبة لنا نحن المثقَّفين الأهليِّين لمواجهة استشراء القوة الإسرائيلية؟

١- الواجب علينا أن نقف دائمًا في مواجهة كل من يحاول أن يخفي حقيقة الصراع العدائي القائم بيننا وبينهم، سواء في الجانب السياسي أو في الجوانب المختلفة.

٢- أن نحاول دائمًا أن نكشف ما وراء السياسات المعيَّنة التي تُخفي تحالفًا مع إسرائيل، وتعبِّر عنه.

٣- أن نحاول دائمًا أن نجعل البوصلة الأساسية في تفكيرنا للصالح العام السياسي هي أن إسرائيل كائنٌ محتلٌّ لبلادنا ولإرادتنا السياسية.

٤- وعلينا ألا نجعل من أنفسنا أو من بلادنا أو سياساتنا ما يشكِّل نفعًا لهم أو استقرارًا لهم.

٥- وأن نجعل هذا من قواعد حكمنا على السياسات والأشخاص.

هذه هي البوصلة -البوصلة لما ينفعني وطنيًّا ولما لا ينفعني، للصواب والخطأ في السياسات، والصحة والبطلان في الأقوال، للحسَن والقبيح في المفاهيم- وهي أن إسرائيل وجدت لكي تنفينا، وأن علينا أن نقاوم هذا النفي!

⏮ استكمالًا للسياسات العربية ونشأة إسرائيل واستمرار ها، ما مدى مسؤولية الزعامات العربية عن الوضع الراهن؟

شهدت بدايات القرن الواحد والعشرين تصالحًا مع إسرائيل من مصر السادات أولًا، ثم من الأردن، ثم من التنظيم الفلسطيني «فتح». مصر عام ١٩٧٩، ثم الفلسطينيون «فتح» مع أوسلو ١٩٩٣، ثم إعلان المبادئ ١٩٩٤ نفس عام تصالح الأردن باتفاق وادي عربة. والبلاد الأخرى التي لم تتصالح لم تصنع شيئًا في مواجهة إسرائيل. وهذه التصالحات التي جرتْ سواء الرسمي منها من الثلاثة المذكورين، أو غير الرسمي من الدول الصامتة، أو المعبِّرة بالعداء اللفظي وحده، تقابلها حركة عسكرية من الإسرائيليِّين ضد الفلسطينيِّين قائمة على الدوام في الضفة الغربية وفي غزة، مع التوسُّع في بناء المستوطنات في الضفَّة الغربية مع أنها أرض محتلَّة وفق القانون الدولي، كما تقابلها حروب من إسرائيل ضدَّ لبنان واحتلال لجنوب لبنان فترات، بمعنى أن من بقي شاهرًا سيفه في هذا الصراع هو الجانب الإسرائيلي، رغم أن الآخرين -العرب- قد أغمدوا سلاحهم رسميًّا باسم التصالح الرسمي، أو عرفيًّا مثل باقي الدول المجاورة.

إسرائيل قوة معتدية، ونحن معتدًى علينا، ولم نعرف في العلاقات السياسية ولا في العلاقات الشخصية أن معتديًا صَفَحَ عمَّن اعتدى عليه. دائمًا المعتدِي

يشعر بأن طبيعة الأمور أن يكون كارهًا ومكروهًا، وأن المعتدَى عليه إن سكت فليس هذا من طبائع الأشياء.

النقطة الثانية -وهي مهمَّة جدًّا- أن إسرائيل تجمع يهودًا يمثِّلون أشلاء من قوميات شتَّى، ولغات عديدة، وتواريخ مختلفة وتشكُّلات ثقافية متنوِّعة، لا تجمعهم إلا أساطيرهم الخاصة في الشأن اليهودي. وحالة الحرب والشعور بالعداء للمنطقة التي يعيشون فيها، والإحساس بالخطر من كل مَنْ يحيط بهم هو موقف لازم وداعم لوجودهم وامتزاجهم. لو اختار المعتدَى عليه السلامَ لما رضوا بذلك ولما صدَّقوه ولا اقتنعوا به، لأنهم يريدون أن يبقى الإحساس بالخطر لديهم ليوحِّدوا صفوفهم، فهي جماعة سياسية لا يوحِّدها إلا الشعور بالخطر ممَّا يحيط بها، وستبقى دائماً محتاجة لهذا الشعور لمدى زمني لا نستطيع حسابه.

في موضوع سابق لي، رصدت اثنتي عشرة حربًا جرت بيننا وبينهم في خمسين عامًا، محسوبًا فيها: الحروب الرسمية، والانتفاضات الشعبية العربية والاعتداءات الإسرائيلية المباشرة، ولا يُعقل أن أمرًا يقتضي كل هذه الأحداث ثم يظهر فجأة أنه لم يكن له محل، وأن إسرائيل هذه ليست عدوًّا، ألم يغتصبوا أرضًا؟ ألم يطردوا شعبًا من أرضه؟ ألم يعتدوا علينا؟ ومع كل نهوض لنا نجد الضربة المجحفة من إسرائيل؟ ألم يكن هناك وطن اسمه فلسطين؟ ألم يكن هناك شعب اسمه الفلسطينيُّون؟ أين هم؟ وأين هو هذا الوطن؟ هذا نوع من الاستعمار أشد وطأة من الاستعمار الذي عرفناه من الإنجليز في بلادنا: مصر والعراق، ومن الفرنسيِّين في الشام: سوريا ولبنان، لأن الاستعمار بصورته القديمة هذه كان احتلالاً عسكريًّا وحسْب، لا يشمل تهجير شعب والقضاء عليه في وطنه وإحلال شعب آخر محله. أنا أقول هذا الكلام وأنا آسف جدًّا أن صار الوضع القائم يقتضي مني أن أقول: هذه مسلمات... كيف تغيب عنا؟ وكيف نصير في وضع يحتاج منا أن نقولها أو أن ندافع عنها...، أن تقنع إنسانًا بذاته وأنه هو هو وليس غيره، أليس

هذا من العبث...؟

⏮ هل كان للعرب دور في جعل الحالة العالمية غير مواتية لهم؟

طبعًا، أن لا تطالب بحقك... وأن تنهزم أمام المعتدي فلا تواجهه وترضى بالهزيمة، وأن تبدو موافقًا على ما حدث لك، فما شأن الآخرين بك. لا يمكن لشخص أن يدافع عن شخص آخر ما دام هذا الآخر لا يرعى حقَّ نفسه ويسلِّم بالخضوع وفقدان الحق، وهذا هو الموقف الدولي الآن، الذي يعتبر إسرائيل أمرًا واقعًا لأن من جاورها من العرب سلَّموا بوجودها بينهم.

⏮ الفلسطينيون... ألم يكن لهم دور فيما آلت إليه قضية فلسطين؟

الفلسطينيون مشكلتهم أنهم أضحوا بلا وطن ولا أرض. عندما احتلَّ الصهاينة فلسطين كان الفلسطينيون فيما يقال تعدادهم نحو مليون وثلاثمئة ألف، طُرِدَ من أرضهم نحو ثمانمئة ألف وشردوا... فشعب فقد أرضه لا بدَّ أن يعمل من أراضي الآخرين، وحكومات الآخرين.

وحكومات الأقطار المجاورة لا تقبلهم ولا تسمح لهم بنشاط يؤدِّي إلى تحرير أوطانهم، وهذا حوادثه ووقائعه كثيرة في عشرات السنين الماضية منذ نشأة إسرائيل. وبصرف النظر عن موقف أية حكومة عربية من إسرائيل عداءً أو سلمًا، فحتى وهي من أشدِّ المعادين لإسرائيل لم تكن تقبل أن يوجد تنظيم فلسطيني على أرضها يعمل على تحرير أرض فلسطين من أرضها.

في مصر مثلًا، في عزِّ حراكها الوطني الاستقلالي العروبي، في عهد عبد الناصر، لم تسمح بوجود تنظيم سياسي فلسطيني على أرضها غير خاضع لها. وحكومة الأردن لها أحداث ضدَّ الفلسطينيِّين الذين كانوا يقاومون من خلال أرضها، وأحداث ١٩٧١ واضحة في ذلك وهامَّة جدًّا. وعندما ظهر في لبنان من اللبنانيِّين تنظيم يناوئ إسرائيل وهو «حزب الله» بدأت حكومات عربية تعاديه،

وقوى في داخل لبنان تعاديه وتتربَّص به الدوائر... غير أحداث جنوب لبنان أوائل الثمانينيَّات.

⏮ هل أخطأت «حماس» حين دخلت في التنافس السياسي وهي بالأساس حركة مقاومة، حيث أدخلها التنافس السياسي في صراع مع «فتح» أو قيادتها؛ ومن ثم أفرز حالة الانقسام الفلسطيني الراهنة؟

المقاومة المسلَّحة هي أقوى وأقصى درجات العمل السياسي، فكيف تكون بعيدة عن العمل السياسي. نحن هنا لسنا في مجال عمليات خيرية، نحن في إطار منظمة مسلَّحة تمسك بالسلاح فكيف تكون بعيدة عن العمل السياسي.

إن جماعة مسلحة تمسك سلاحًا ويكون مشروعًا بيديها هي قسيم الدولة، فكيف تكون بعيدة عن العمل السياسي. فالدولة هي من يحتكر وسائل العنف المشروع، فكيف لا يعتبرونها تنظيمًا يملك وسائل هذا العنف ويكون مشروعًا...؟!!

لا بدَّ أن تكون جزءًا من الدولة، ويستحيل ألا تكون ذلك وفي يدها سلاح مشروع يعترف الآخرون لها بشرعية إمساكها له. فلا بدَّ أن تكون هي جزءًا من الدولة، فالدولة تتَّخذ قرارات تؤثِّر على هؤلاء الممسكين بالسلاح، فكيف لا يشاركون في هذه القرارات. إن من يمسك السلاح هو مشروع قاتل أو مشروع مقتول، فكيف يكون بعيدًا عن سلطة اتِّخاذ القرار الذي يؤثِّر في وضعيَّته هذه: قاتلًا أو مقتولًا؟

⏮ كيف لا نقع في أخطاء الماضي حين كنا نبرِّر الاستبداد بمواجهة إسرائيل أو ندَّعي أن الحريات وتضارب المواقف السياسية في الداخل يصبُّ في مصلحة الخارج المتربِّص وفي مقدِّمته إسرائيل؟

وجود إسرائيل والاستبداد في نُظمنا أمران متساندان، وتأمين الجماعة الوطنية ضدَّ مخاطر الخارج عليه لا يتحقَّق هذا إلا بحريات كاملة يتمتَّع بها الشعب ويمارس

نفوذه على سياسات الدولة. ما من نظام استبدادي في العالم كله استطاع أن يحافظ على استقلال وطن ويمنع عنه غائلة التدخُّل الخارجي.

وفي هذا كله نحن نحتاج إلى مشروعات عملية لا إلى كلام جديد... هذا شغل التنظيمات السياسية، تنشأ وتنمو على أسس سياسية ولا تكتفي بالمرجعية الفكرية، وإن كانت طبعًا تصدر عن المرجعية الفكرية... ولكنها تمتدُّ لنوع من أنواع تشخيص مشكلات المجتمع ووضع الحلول لها، وتجميع الناس على أساس تحقيق هذه المطالب، وهذه تقتضي معرفة التنظيمات الموجودة حاليًّا والموقف منها وكيفية تطويرها إلى هذا الاتجاه.

الضعف الداخلي دعوة لتدخُّل الخارج وعدوانه، والاحتجاج لا يسهم فيه، الاحتجاج لا يريد إضعاف الدولة، بل تغيير السياسات التي تمارسها السلطة... والذي يضعف الدولة بحق هو هذه السياسات بدءًا بالتبعيَّة فالاستبداد فالفساد فالتخلُّف فتدمير القوى الذاتية.

أنا لا أملك أن أكسب الأنظمة المستبدَّة، وهي قد وصلت إلى كلِّ ما نتخوَّف منه، مثل المناورات المصرية-الإسرائيلية المشتركة مع اليونان وقبرص... إسرائيل نشأت كاحتلال لمصر من خارج حدودها.

فماذا فعلنا نحن مع إسرائيل ومع الحركة الصهيونية المحتلَّة لأراضينا؟

في سنة ١٩٤٨ دخلنا بجيوش نظامية وبدولنا الصغيرة بغير قيادة مشتركة وموحَّدة، وبجيوش تجمع بين النظامية وضعف الأدوات القتالية، وقاموا هم -الصهاينة- بما تقوم به حرب العصابات. صار المحتل الآتي من الخارج هو من يمارس أسلوب حرب العصابات وصرنا نحن بدولنا القُطرية ذات الجيوش النظامية الضعيفة نمارس الحرب النظامية، وكانت النتيجة هي ما حدث.

ما كان يمكن لمقاومة عربية إسلامية أن تقاوم الوجود اليهودي وترفض ماديًّا

قيام دولته إلا بحركة شعبية تمارس هذا الأمر ضدَّ الوجود الصهيوني والحركة الصهيونية. وهذا ما كانت ترفضه دولنا القُطرية وجيوشها النظامية الضعيفة التي لا تستطيع أن تحارب بها، ولكنها لا تسمح أبدًا لحركة شعبية أن تنشأ بين ظهرانيها لتقاوم عدوًّا غازيًا سواء في أيٍّ من هذه الأقطار أو في فلسطين. يستحيل على أيٍّ من الدول القُطرية القائمة أن تسمح بوجود منظمات شعبية مستقلَّة عنها، ومن باب أولى يستحيل أن تسمح بذلك لتنظيمات عملها التدريب على حمل السلاح لتكوين عصابات في مواجهة العدو الصهيوني، سواء أكانوا من مواطنيها أو من الفلسطينيِّين، وهذا ما نراه حصل في الأردن عامي ١٩٦٩-١٩٧٠.

ونحن نعلم من وقائع التاريخ الخاص بفلسطين ودولة إسرائيل أنها لم تستقرَّ استقرارها الكافي إلا مع حرب ١٩٦٧ حين تمكَّنت من هزيمة الدول الثلاث المحيطة بها وسيطرت على كلٍّ من سيناء من مصر والضفَّة الغربية من الأردن والجولان من سوريا. بل إن استقرار المهاجرين اليهود في إسرائيل لم يتدعَّم إلا نتيجة هذه الحرب، بمعنى أنه كان هناك نوع من أنواع القلق من استمرار البقاء في فلسطين بسبب الخلافات بين الغربيِّين والشرقيِّين من اليهود واختلاف الألسنة بين ذوي القوميات المتعدِّدة الآتية من الخارج إلى غير ذلك من الأسباب، بحيث إن زعماء الصهيونية هناك كانوا يقولون إنه لا استقرار للصهاينة في فلسطين إلا بخوضهم الحروب ضدَّ العرب؛ لأن الحروب تنمِّي بين اليهود مختلفي الجنسيات السابقة الإحساس بالخطر الواحد والزهو بالانتصار المشترك. وإلى اليوم لن يقبلوا السلام لأن جوَّ الحروب هو أكثر ما يوحِّد بين هؤلاء المختلفين في جنسيَّتهم ولغاتهم وقوميَّاتهم وبلدانهم السابقة.

◄◄ كيف استقبلتم خبر قرار ترامب نقل السفارة الأمريكية في إسرائيل إلى القدس واعتبار القدس عاصمة لإسرائيل؟

هنا القدس جامعة وهي قضيَّتنا الجامعة، تجمع بين المسلمين والمسيحيِّين،

بين العلمانيِّين والدينيِّين، بين القومية العربية والقُطرية الفلسطينية وبين الصالح الإسلامي العام. القدس جامعة ويجب أن نضعها في هذا الموضع، وأن تكون هذه الواقعة بالنسبة لنا مناسبة لكي نوحِّد الوطنيِّين والدينيِّين. بالنسبة لنا هي من الأشياء القليلة التي تجمع بين المسلمين والمسيحيِّين في الإطار الديني.

أهمية فلسطين الخاصة، ليست في أنها تضمُّ شعبًا محتلًّا وحسْب، ولكنها أرض تحتوي على القدس، وهذا يعطي للقضية الفلسطينية أهمية خاصَّة، وتأييدًا ودعمًا خاصًّا، لعموم التأييد العربي والإسلامي لهذه القضية. والقدس ليست برلين التي يمكن أن يستبدل بها «بون» كعاصمة لألمانيا في فترة من الفترات، وليست إسطنبول التي استُبدلت بها فعلا أنقرة كعاصمة للدولة التركية. القدس بغير بديل هي بيت المقدس وثالث الحرمين وأولى القبلتين، وهي موطن حائط البراق، كيف يمكن أن نتجاهل في الميدان الإسلامي أن حائطها الغربي كان هو نهاية الإسراء وبداية المعراج للنبي عليه الصلاة والسلام؟!

◄◄ وماذا عن ردود الأفعال... حتى الشعبي منها لم يكن بالصورة التي كنَّا نتخيَّلها، أو التي كانت تتمُّ مع وقائع أهون من ذلك؟

لست مشغولًا بردود الأفعال الحماسية بقدر حساب ما يجب أن يعمل من أجل القدس. القدس قضية جامعة، ولا بدَّ أننا نستجيب لجامعية نداء القدس، لنتَّفق مع بعضنا البعض في أمر هو على المستوى الإسلامي واجب، وعلى المستوى القومي العروبي واجب، وعلى المستوى القُطري الوطني واجب. ونحن لا نجتمع فيه من أجل العروبة وحدها، ولكن من أجل الإسلام أيضًا. وأساليب العمل بكلِّ أشكالها وإمكاناتها يمكن أن تستجيب بهذا الأمر، نحن هنا لسنا في موضوع التخيير بين أمر أو غيره، ويكفي أمر الجمع بين أساليب العمل المختلفة، كلٌّ حسب إمكانياته، وكل في مجال خبراته، والحياة تمدنا بمجالات التواصل والاتفاق والتوافق.

نحن في ذلك نستدعي العرب المقيمين في أوروبا وباكستان وإندونيسيا والمسلمين في كل مكان، باعتبار هذه القضية قضيَّتهم. وأظن أن الغرب اليوم ينظر إلينا هكذا، فالحكومات الإنجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها نراهم يرفضون ما صنع ترامب ويصدرون على الفور قرارات للتبرُّؤ ممَّا فعل، وأنهم ليسوا مسؤولين عن ذلك وأن لهم موقفًا مغايرًا يرعى صالح الآخرين، ومصطلح «الآخرين» هذا يشير إلى فلسطين والعروبة والإسلام معًا.

◄◄◄ وما العمل بعد إعلان ترامب هذا؟

في حدود الإمكانيات، كل وجه نشاط يجب العمل من خلاله حسب قدراته وخبراته، لكن المهم أن نتحلَّى بالنظرة الجامعة وأن نشيع النظرة الجامعة لكي تتناسق هذه الجهود في تلك المجالات بالنظرة الجامعة. أنا ليست لي مطالعة لما يحدث عينيًّا من حركات محدَّدة أو قوى منظَّمة، ولكنني أهيب بكلٍّ من يملك من هذه الأمور أمرًا أن ينظر في إطار النظرة الجامعة، وأن كلَّ الإمكانات يتمُّ تنسيقها وتكاملها مع غيرها، ومن لا يملك الفعل يملك الدعوة له.

الواقع الإقليمي العربي

◄◄◄ كيف ترون الواقع الإقليمي العربي الراهن... وموضع مصر منه؟

التفكُّك العربي بين الدول بعضها وبعض، وداخل الدول العربية أيضًا هذا هو المشكل الراهن في المنطقة، وهذا ما أدَّى إلى صعود دول الخليج العربي، حيث صعدت هذه الدول مع انهيار العراق وسوريا، ومع ما حصل في مصر على مدى نصف القرن الأخير، بما ظهرت نتيجته في السنوات العشر الأخيرة من عهد مبارك بشكل واضح جدًّا ثم ما تلاها إلى اليوم، من سنة ٢٠٠٠ تقريبًا.

تجربة تونس

◄◄ في إطار التجارب العربية الراهنة... تشيدون بتجربة الحركة الإسلامية في تونس، فما الموقف أمام ما كان يعلنه الرئيس الباجي قايد السبسي بخصوص الحجاب والميراث في تونس؟

ما كان يفعله السبسي في هذا الأمر هو محاولة استفزاز التيار الإسلامي في تونس لكي يلجأ إلى العنف فيستطيع أن يضربه. كان يجد أن السياسة المتَّبعة من التيار الإسلامي هناك هي سياسة تؤدِّي على المدى البعيد إلى هزيمة اتجاهه العلماني، فأراد أن يحوِّل المسألة إلى معركة سياسية حادَّة وعنيفة. وهو الذي أطلق مظاهرات نسائية وغير نسائية تدافع عن رأيه لكي تستفزَّ مظاهرات أخرى من الجانب الإسلامي ويحدث الاحتكاك ويبدأ العنف، هذا هو ما أتصوَّره.

إن السياسة المتَّبعة من التوجُّهات المعادية للحركة الإسلامية في بلادنا أنها لو لم تجد عنفًا إسلاميًّا لحاولت أن تخلقه خلقًا لكي تواجهه بسلطة الدولة العنيفة.

وهذا الأمر موجود في كل البلدان العربية، إمَّا أنها تنتهز فرصة وجود تيار عنيف لتضرب به الحركة الإسلامية في عمومها، وتربط بين الإسلام وفكرة الإرهاب بشكل كامل وتبرِّر لنفسها ضرب أيِّ تحرُّك إسلامي، وإمَّا أنها إن لم تجد اتجاهًا عنيفًا لديها فإنها تحاول أن تخلقه خلقًا لكي تنفِّذ هذا الأمر.

أمران أساسيَّان تتحرَّك بهما الآن الحركات المعادية للإسلام:

الأمر الأول- تواجه الحركات الوطنية ذات المرجعية الإسلامية بفكرة صراع الحضارات، وهذا ما صنعه هنتنجتون منذ نحو ربع قرن، وصارت الولايات المتحدة تواجه الحركات الوطنية في صياغتها الإسلامية باسم أنها تواجه صراعًا حضاريًّا.

الأمر الآخر- في داخل بلادنا الإسلامية، فإن حكومات الاستبداد العلماني

بعد أن انكشفت استبداديَّتها العلمانية في بلادنا وكل من يؤمنون بالعلمانية في مواجهة الإسلام، وبعد أن ظهر بشكل واضح ارتباط الجماهير في ممارستها وحركتها بالحركات الإسلامية ممَّا جعل الحركات الإسلامية هي صنو الممارسات الديمقراطية في بلادنا؛ اتَّفق العلمانيون والمستبدون على أن يوحِّدوا صفوفهم في موقف سياسي واحد لإلصاق تهمة الإرهاب بالحركة الإسلامية، مستفيدين من خطأ بعض الفصائل في الحركة الإسلامية، أو مدَّعين وجود مثل هذه الفصائل في بعض البلاد على خلاف الواقع، ولذا ارتفع شعار «الإرهاب» في بلادنا.

فالإسلام يواجَه في حركته السياسية من الخارج بفكرة «صراع الحضارات»، ويواجَه من الداخل بفكرة «الإرهاب»، وإن لم يوجد إرهاب فله صنَّاعه من رجال الحكم المستبد وأبواقهم العلمانية لكي يبرِّرَ أقصى عمليات البطش التي تجري في مواجهة حركات الإسلاميِّين السلميَّة.

تجربة تركيا

أيضًا تشيرون إلى تجربة تركيا، وقد جرى سجال في مصر على المشابهة أو المايزة بين تجربتنا وتجربة تركيا... كيف ترونها؟

تجربة تركيا مختلفة عن تجربتنا، تركيا الكمالية أنشأت حكمًا ودولة يشغل مناصبها في المجالات المختلفة «كماليون» بمعنى أنهم علمانيون، وحرصت على أن تشيع الموقف العلماني في الجيش والقضاء وفي الإدارة المدنية بشكل كامل، ولذلك الدولة كانت تتكوَّن من مهنيِّين ينتمون إلى الفكر العلماني انتماءً كاملًا.

مصر -في الحقيقة- تختلف عن ذلك. إن مصر تكوَّنت دولتها من عيِّنة تلقائيَّة من المهنيِّين المصريِّين الذين يشيع فيهم الفكر الإسلامي بغير معاداة قوية للإسلاميَّة السياسيَّة، وبغير انتماء متعصِّب للعلمانية السياسية، إنما يشيع فيهم

الموقف الاستبدادي في الحكم وممارسته، ولذلك هم يعتمدون في سياستهم تجاه العملية الإسلامية في تقديري ليس على موقف فكري منهم كرافض للفكرية الإسلامية، ولكن على موقف مؤيِّدٍ للاستبداد بشكل كامل، ويستفيدون من العلمانيِّين المسيطرين على وسائل الإعلام والثقافة الشعبية الشائعة في دعم السلطة الاستبدادية. فموقفهم من الحركة الإسلامية هو موقف الضرب الشديد لها كإمكانية إنشائهم تنظيمات أهليَّة بين الناس.

وهناك فارق ثانٍ يتمثَّل في أن تركيا لا تستطيع الدولة فيها أن تمنع وجود التنظيمات الأهلية وما تشيعه من فكر بعيد عمَّا تشيعه الدولة، وتجربة الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي خير مثال على ذلك، فقد ظلَّ يدعو للفكرية الإسلامية ويؤكِّد عليها بين الشعب التركي وقراه في عزِّ هيمنة أتاتورك ورفضه للإسلام لا كفكرية حاكمة فحسب، ولكن كأسلوب عيش وقناعة دينية، ومع ذلك بقي النورسي يعمل ولم يستطع أتاتورك أن يقضي عليه؛ حتى ظهرت دعوته بعد ذلك من جديد رويدًا رويدًا، ووصلت إلى الدولة على يد أربكان ثم على يد أردوغان. أما في مصر فإن قدرة الدولة على السيطرة على الشعب وتكويناته الشعبية لا حدَّ لها مقارنة بالوضع في تركيا.

هذان هما وجها الخلاف الأساسيَّان، ولذلك أتصوَّر أن الإسلامية السياسية يمكن في ظرف ما أن ترد إلى الدولة عن طريق الرَّشح بغير سيطرة تنظيمية على الدولة من داخلها.

⏮ في ضوء تجارب الانتخابات الأخيرة (البلدية)... ما رأيكم في الانتخابات البلدية التركية وما يقال عنها من أنها دليل على تراجع أردوغان أو استبداده؟

حزب أردوغان حصل على ٥٢٪، وهذه نتيجة مفهومة لأن الأغلبية في تركيا

عادة صغيرة، والعواصم تميل للاتجاهات غير الإسلامية أكثر منها من بلديات الأقاليم، ونحن نعرف أنه من أيام مصطفى كمال أتاتورك كان تركيزه على النخب والمدن، وأنه كان في مقدِّمة مواجهته الشيخ سعيد النورسي الذي كان يجوب القرى والريف والأطراف... وينعكس ذلك في مثل هذه الانتخابات المحلية بالذات، فضلًا عن أنها انتخابات تتعلَّق بالشؤون المحلية ولا تتعلَّق بالأنشطة السياسية، فدلالتها في تصوُّري دلالة محدودة.

والديمقراطية تعني أن الحكم يقبل تداول السلطة ويُجري انتخابات نزيهة وشأنه فيها شأن المتنافسين الآخرين، وأن الجهات المشرفة على الانتخابات لها قدر كبير من الاستقلالية عن جهاز الحكم السياسي القائم الآن، رغم أنه جهاز قَارَبَ في الحكم على عشرين سنة. ويؤكِّد هذا المعنى أيضًا أن الحزب الحاكم صرَّح (عقب نتيجة الانتخابات وقبل إعادة إسطنبول) بأنه سيطعن في نتيجة الانتخابات لإعادة فرز الأصوات التي استُبعدت لبطلانها، وتقدَّر بنحو أضعاف الفارق في التصويت بين الناجح وغير الناجح في إسطنبول عشر مرات.

وترك الانتخابات حرَّة بهذا الشكل ومستقلَّة عن التنظيم السياسي الحاكم، يُظهر إلى أيِّ مدى تتقبَّل حركة إسلامية تداول السلطة؛ وذلك يعني أن هناك نوعًا من أنواع التمايز ما بين الحزب المتولِّي للسلطة والجهاز المدير للدولة في تشكيلاته الإدارية، وأن الحزب لم يستوعب جهاز الدولة داخل تكويناته الحزبية. وهنا نحن أمام جهاز دولة له قدر من التميُّز عن التنظيمات الحزبية، بما يجعله قابلًا لتداول السلطة أيضًا.

ويبدو من تصريحات أردوغان أنه مدرك أن ثمَّة ما يستوجب تعديلات في سياسته. تعديلات تستوجبها نتائج هذه الانتخابات، بمعنى أنه يتعيَّن -سواء أدرك أو لم يدرك- أن التنظيم الحاكم يدرك ما في سياساته من أخطاء أو نواقص،

وأن يعمل على تعديلها. ويبدو من ذلك أن صراع الحزب الحاكم مع أنصار فتح الله جولن له تأثير في إضعاف الحزب الحاكم. فالخلاف هنا داخل التيار الإسلامي، والصراع بينهما بحسب ما صاغته الدولة أو صاغه جولن أدَّى إلى محاولة انقلاب من قبل أنصار جولن، أو هكذا اتُّهموا، وأدَّى إلى إجراءات قمع منذ نحو ثلاث سنوات.

الحمد لله،،